



SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Las condiciones del humanismo</i>	243
--------------------	--	-----

ARTICULOS

ALBERTO CATURELLI:	<i>Filosofía del resentimiento</i>	247
MANUEL GONZALO CASAS:	<i>Vida y quehacer de la filosofía</i>	269
JULIO M. OJEA QUNTANA:	<i>Aproximaciones a la teoría política moderna</i>	276

NOTAS Y COMENTARIOS

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Reflexiones acerca del sentido del "esse" en Santo Tomás frente a la concepción respectiva en Aristóteles, en la Escolástica y en Heidegger</i>	289
JORGE L. GARCÍA VENTURINI:	<i>En torno a Ferécides de Siro</i>	292
J. E. BOLZÁN:	<i>Boletín de Filosofía de las Ciencias</i>	295
EDITH VALLINAS:	<i>El punto de partida en la filosofía de Nicolás de Cusa</i>	299

BIBLIOGRAFIA

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000052091

CHARLES DARWIN: *El destino del hombre* (Emiliano J. KIERKEGAARD: *Mi punto de vista* (Cristóbal Chatte RNHEIM: *Aspectos filosóficos de romanticismo* (Cris- 0; E. W. BETH: *Semantic Entailment and Formal* pág. 311; I. M. BOCHESKI: *Los métodos actuales del in y Alberto J. Moreno) pág. 312; H. J. KOREN: *An phy of animate Nature* (J. E. Bolzán) pág. 316.*

INDICE DEL TOMO DECIMOCUARTO

Año XIV

1959

Núm. 54

(Octubre - Diciembre)

INGRESADO
M = N
71 (CONT. 176)
Y ECONOMIA

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

●

Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO GARCIA VIEYRA (*Buenos Aires*)

JULIO M. OJEA QUINTANA (*Mercedes, Bs. As.*)

JORGE H. MORENO (*La Plata*)

GUIDO SOAJE RAMOS (*Mendoza*)

J. E. BOLZAN (*La Plata*)

LAS CONDICIONES DEL HUMANISMO

I

1. — *El humanismo no es posible en una concepción sensista, que implica el empirismo. Toda concepción empirista se atiene a los hechos fenoménicos y desconoce el ser de las cosas y el propio del hombre. El ámbito de la metafísica —demarcado por el ser en todas sus dimensiones: el ser en sí y el ser del mundo, del hombre y de Dios— desaparece de la vista de los sentidos y de la experiencia, en general, ya que el ser, inmaterial en cuanto tal, solo es aprehensible por el conocimiento espiritual de la inteligencia. Si todo el conocimiento se reduce al empírico de los sentidos y no se confiere a la inteligencia un objeto propio, superior al de aquéllos, es lógico negar que el hombre conozca el ser o esencia y relaciones de los objetos y del sujeto, y concluir que el conocimiento agota sus posibilidades en los fenómenos o hechos empíricos, sin posibilidad de alcanzar nada más por encima de ellos ni nada que los vincule intrínsecamente entre sí.*

Colocado el ser fuera del horizonte del conocimiento humano desaparece ipso-facto de su vista el ser inmanente, el sujeto, que perfeccionar, a la vez que el ser o bien trascendente, el objeto, que perfeccione al sujeto por vía espiritual de la inteligencia y la voluntad. Más aún, frente a un mundo desarticulado de hechos, el mismo problema del humanismo, como obra de perfeccionamiento específicamente humano, pierde todo sentido: el hombre y las cosas en el hombre no se dan sino como un conjunto de tales hechos sin conexión alguna intrínseca o esencial entre sí. ¿En qué consistiría la perfección y quién se perfeccionaría?

A esta misma posición viene a dar el existencialismo, ya que rechaza el valor trascendente del objeto de la inteligencia y quiere atenerse a los hechos o "notas existenciales" de la existencia individual concreta, mediante una suerte de intuición no teórica sino fáctica, actividad de la libertad más que de la inteligencia y, en todo caso, de tipo eminentemente irracional. Todo es existencia como autocreación finita, pura temporalidad, destituida de ser o esencia permanente, de tal modo que el mundo no es sino por y en la existencia

finita concreta de cada uno, la cual a su vez no es, sino que se hace, se autocrea libremente en cada instante de la nada y para la nada.

Por más que esta filosofía reclame para sí el título de humanista —así lo han hecho en sendos escritos Heidegger, Jaspers y Sartre— en cuanto nada es sino por y en la ex-sistencia, sin embargo ni sentido siquiera tiene el humanismo en ella, como obra de perfeccionamiento humano que es, puesto que diluye el ser o esencia del sujeto por perfeccionar y el ser o esencia capaz de perfeccionarlo.

2. — *Tampoco cabe el humanismo en una concepción idealista, en la cual el yo y el mundo sólo caben como instancias fenoménicas de una única realidad absoluta y divina de indole impersonal trascendental. Porque, si en verdad únicamente es el Espíritu, el Yo o la Idea trascendental e infinita, no cabe perfeccionamiento alguno. Más aún, el desenvolvimiento histórico a través de las instancias fenoménicas finitas —a la manera de Fichte, Hegel o Croce— carece de sentido en un Ser infinito; fuera de que tales instancias para aparecer en el Ser tienen que ser de alguna manera y, en tal caso, lo finito se identificaría con lo infinito lo que implica contradicción.*

El perfeccionamiento humano que es el humanismo, en modo alguno cabe en esta concepción, en que el único sujeto y ser es Dios, y en la cual el hombre no es realmente y carece de realidad propia que perfeccionar, ni hay realidad trascendente a él con que perfeccionarlo.

3. — *El empirismo, por una lógica interna de su anti-intelectualismo o anti-espiritualismo conduce a la disolución del ser en todo su ámbito de sujeto y objeto y, consiguientemente, a la imposibilidad de toda obra de perfeccionamiento humano, es decir, de todo humanismo.*

Por el otro extremo, el racionalismo, que niega o descuida la experiencia, es conducido por una lógica interna —aprehensible a través de la historia de la filosofía— al panteísmo, y, en su término, al panteísmo de tipo idealista trascendental, en el cual, por razones inversas al del empirismo tampoco cabe el humanismo, desde que realmente sólo es el Ser infinito, esencialmente incapaz de perfeccionamiento.

4. — *El humanismo sólo es posible si se da un sujeto o ser espiritual y finito a la vez, es decir, capaz, por su espiritualidad, de aprehender el ser o bien trascendente por la inteligencia y de realizarlo libremente por la voluntad, y capaz, por su finitud, de recibir tal perfección. En otros términos, el humanismo supone, por el lado del sujeto, un ser finito y espiritual, capaz de ser perfeccionado y de serlo por su propia actividad espiritual, es decir, conciente y libre; y, por el otro, el ser trascendente, que no puede ser, en definitiva, sino el Ser infinito.*

Entre este ser finito, consciente y libre, capaz de perfeccionarse por sí mismo y la posesión de este Ser infinito, que actualiza plenamente al hombre —con su consiguiente beatitud— más allá de las condiciones temporales de la vida humana, se coloca el humanismo, como tarea temporal de perfeccionamiento del hombre, en busca de esa plenitud de su vida y de su ser, que trasciende la vida del tiempo y, consiguientemente al mismo humanismo, que prepara y conduce a ella.

Entre el hombre tal cual es inicialmente dado en el principio de su vida temporal y el hombre que ha alcanzado su plenitud como, homo beatus, se extiende la vida temporal del homo viator, del hombre que debe perfeccionarse o humanizarse.

El humanismo, que es cultivo o cultura del homo viator —del hombre en camino, que aún no ha alcanzado la meta trascendente de su vida inmortal, plenamente actualizada— si, por el lado del sujeto supone siempre este ser espiritual finito que es el hombre, capaz de autoperfeccionarse deliberada y libremente, por parte del objeto supone a la vez el ser, que, como verdad, bien y belleza, desde su trascendencia lo actualiza y perfecciona en los diversos aspectos jerárquicamente subordinados de su vida.

El humanismo es fruto del espíritu, de la inteligencia y de la libertad humanas en busca del ser —verdad, bien y belleza— trascendente, pero no para el sólo acrecentamiento o perfección del espíritu, sino de la actividad o del hombre en todos sus aspectos en su unidad orgánica. En tal sentido el humanismo es una obra de humanización o espiritualización de todo el hombre: su perfeccionamiento integral logrado por la actividad espiritual.

Pero tal obra de humanización, inmanente al hombre, no es posible si no se cuenta con la verdad, el bien y la belleza, identificados con el ser trascendente y, en definitiva, si no se cuenta con la Verdad, Bondad y Belleza, identificadas con el Ser de Dios, por participación de las Cuales son aquéllas.

El humanismo se constituye como el recorrido temporal del ser espiritual finito en busca del Ser infinito, que actualice su propia perfección; supone un ser espiritual finito y un Ser infinito, entre los cuales se ubica y estructura.

II

5.— *Mas como el pecado original no sólo ha despojado al hombre de su vida sobrenatural, sino que lo ha herido también en su misma naturaleza, para poder realizar esta obra de perfeccionamiento intelectual del propio ser humano, el hombre necesita de un auxilio especial de Dios, de la gracia divina, que no sólo lo acaba o perfecciona divinamente, como hijo de Dios, más allá de todo humanismo, sino que lo sana en su propia naturaleza, en su ser de*

hombre. *De aquí que sólo en el Cristianismo, merced a esta gracia sanante, se den de hecho las condiciones necesarias para llevar a cabo el humanismo. En otros términos, que paradójicamente sólo superando el humanismo estrictamente tal, en una tarea sobrenatural de perfeccionamiento divino del hombre por la implantación y desarrollo en él de la gracia o vida de Dios, se dan las condiciones necesarias para realizar también la tarea del humanismo o perfeccionamiento del hombre propiamente tal.*

OCTAVIO N. DERISI.

FILOSOFIA DEL RESENTIMIENTO

I

EL AMBITO DEL RESENTIMIENTO

La pregunta por el ámbito del resentimiento implica simultáneamente otra pregunta más profunda de carácter metafísico cuya respuesta, si fuese adecuada, se undiría en oscuros transfondos incaptables con claridad nocional. Pero intentemos dar una respuesta, al menos condicional por ahora y hagamos el arriesgado esfuerzo por descender después a su transfondo metafísico (si lo tiene). Es claro que "ámbito" encierra la idea de "rodear" algo o de circunvalarlo y, por ello, tiene para nosotros el sentido de circuito o cosa semejante o, si se quiere, de recinto que existe dentro de límites; pero entonces, si me pregunto por el "ámbito" de algo, antes interrogo no tanto por el "algo" sino por *su* "recinto" o por sus límites, es decir, que la pregunta señala primero el ambiente psicológico-metafísico de aquello por lo cual me pregunto: el resentimiento como fenómeno del hombre que es necesario describir para dar una respuesta. Pero es claro que una respuesta acerca de lo abarcado por el resentimiento, es decir, por su ámbito, nos vuelve la pregunta del revés porque simultáneamente se nos hace necesario mostrar lo que es el resentimiento mismo. Por lo tanto, la respuesta a la pregunta por el ámbito del resentimiento implica una respuesta sobre el resentimiento, respuesta que, simultáneamente, soluciona la doble pregunta.

En efecto, parece que si el ámbito de algo es la "zona" en la que ese algo reside y los "límites" de tal zona, es claro que se llama ámbito de algo a *su* "recinto" o *estrato metafísico en el que existe y pone sus límites*. Pero si el re-resentimiento aparece como un fenómeno que hunde sus raíces en los estados emotivos del hombre, es claro que es el hombre mismo su ámbito propio y el hombre aparece como el estrato metafísico y límite de todo fenómeno emotivo. Bueno, pero ¿por qué este detallado análisis de algo tan simple? Porque deseo mostrar que siendo el hombre el ámbito del resentimiento, el resentimiento necesariamente lo asume todo y entonces no sería propio decir que tal hombre "está" resentido o, mejor aún, que "tiene" cierto resentimiento, sino que tal hombre *es* resentido. Y esto en el sentido que no es posible una separación

entre el hombre (este hombre concreto) y el resentimiento que acaece en este hombre. Son una identidad. Ontológicamente lo mismo. Luego, el ámbito del resentimiento (como de cualquier otro estado emotivo profundo) es todo el hombre y todo el hombre es el que padece tal estado hecho identidad consigo. Ciertamente es que se me puede decir que siempre esto es algo que "acaece", que esto o aquello es "accidente" y cosas por el estilo; pero si miramos en lo profundo, todo acto del hombre está asumido por un movimiento de convergencia o de *sincretismo*; el hombre es, concretamente, unidad sintética e inescindible de sus actos por más que podamos distinguirlos "separadamente" ya no en lo concreto, sino abstractamente. Lo que realmente existe es este concreto hombre individual, síntesis actual de todos sus actos, unidad metafísica que es identidad del todo. Por eso, es verdad que este estado se ha hecho uno con *este* hombre, síntesis ontológica de todos sus estados. Luego, puedo adelantar algo las cuestiones a resolver: Si he determinado primero el ámbito del resentimiento, más allá de estas respuestas subyace un problema metafísico (que implica una motivación metafísica del tan particular fenómeno del resentimiento); problema al que intento dar alguna respuesta.

Creo que Max Scheler, el único que ha tratado verdaderamente a fondo de este problema ha dejado a oscuras aquellas motivaciones metafísicas, fundamento del aspecto psicológico y moral del resentimiento. Pero aún hay más: Estas motivaciones metafísicas (según mi posición filosófica) son "apertura" a lo que trasciende al orden metafísico y, por eso podré legítimamente, considerar ciertos aspectos religiosos del problema del resentimiento. Es sabido que la psicología, particularmente la psicología actual, distingue entre el "choque" de la emoción y el "equilibrio" del sentimiento; y es claro que "sentimiento" es siempre sentimiento de "algo"; por eso, existe una relación necesitante entre el "algo" y el sentimiento que produce de alguna manera. Mas por debajo de esta relación que generalmente es tranquila, se desliza un dinamismo interno del sentimiento mismo, dinamismo profundo y avasallador de todo el hombre que no tiene la exteriorización violenta e inevitable de las emociones. Pero que es más profundo. Cuanto más, la emoción puede ser cierta eclosión de un sentimiento "herido" o "exaltado" y nada más. Pero el sentimiento desliza imperceptiblemente su blanda corriente empapando la vida psíquica del hombre. Todo el hombre aparece asumido por el sentimiento dominante y así como el "ámbito" de la emoción aparece circunscripto a una determinada "zona" en la que tiene sus límites, el sentimiento tiene en el hombre completo su "ámbito" propio. Pero ahora se trata de dar una respuesta adecuada a este volver a sentir que es el re-sentimiento y que supone la presencia del sentimiento como tal. ¿Cómo y por qué aparece el resentimiento?



II

LA SED QUE NO SE APAGA

Es claro que un fenómeno que participa tanto de lo no-intelectual, de los oscuros abismos del hombre y que a la vez extiende su negrura en la totalidad de la vida moral, no es nada fácil de ser determinado con exactitud. Por lo menos he intentado hacerlo con su "ámbito". Max Scheler, en su penetrante y conocido libro sobre el resentimiento (1), utiliza el término francés *ressentiment* que no tiene equivalente en alemán. Pero sí lo tiene en español: Resentimiento, tanto en francés como en español, es "recuerdo que se guarda de una injuria, con deseo de vengarse"; es decir (según esta expresión que podemos considerar "vulgar") que *ressentiment* es siempre *ressentir* o, si se quiere, un sentir siempre de nuevo, un no descansar jamás del deseo ardiente de venganza, un re-sentir el dolor de la injuria, un doler siempre nuevamente que ulcera y a la vez sangra cada vez más dolorosamente cuanto más tiempo pasa. Re-sentirse es pues, a la vez que un sentimiento negativo, un recuerdo de lo mismo y una sed que no se apaga.

Precisemos esto: Quizá esta sed inapagada siempre deba ser aclarada de algún modo. Porque la determinación popular del resentimiento parece no ser muy exacta no porque exprese un error completo; nada de eso, sino porque no lo dice todo. En efecto, un simple recordar la injuria y querer vengarse, aún no es resentimiento pues se supone que el resentimiento cesa cuando se logra cumplir el deseo de vengarse. Creo que la cuestión del resentimiento debe ser mucho más analizada porque es más complicada. La definición vulgar señala, sin duda, un hecho real pero no lo dice todo. Tratemos pues de decir lo que le falta.

Lo que pasa es que este fenómeno es realmente complicado porque aun lo que de sí mismo *muestra* (y a la vez asume a la totalidad del hombre resentido, ámbito suyo) no es aquello que *realmente* es. Se trata de una especie de fenómeno con un fondo secreto o, si se prefiere, con un transfondo. Lo que el resentido muestra *no es* todo o no es nada de aquello que realmente transcurre en lo secreto; pero la mirada capaz puede descubrir la naturaleza del resentimiento. Y bien, hemos ya descubierto su primera propiedad: un fenómeno (un aparecer) que no es aquello que aparece en el aparecer como tal. En el resentido podría parecer que hay cierta rara especie de hipocresía, aunque esta última denominación no me parece exacta; porque se es hipócrita cuando se muestra deliberadamente algo que no se es. Aquí es más complicado, pues se muestra algo que no es y por eso se parece el resentimiento a la

(1) *El resentimiento en la moral*, trad. J. Gaos, Espasa Calpe, Buenos Aires - México, 1944.

hipocresía; pero no es lo mismo porque en el caso del hipócrita *deliberadamente* se muestra lo que no es; en cambio, en el caso del resentido, lo que se muestra (lo que aparece) no aparece deliberadamente o voluntariamente mostrado, sino que se muestra involuntariamente; es un no-poder-menos-que aunque este no-poder-menos-que no sea consciente en el sujeto resentido; pero aún esto que aparece en este no-poder-menos-que no es lo que hay en el trans-fondo. El hombre resentido tiene un "doble fondo" y, aunque no se *excluye* que pueda ser hipócrita, no es necesariamente eso. El resentimiento es un fenómeno mucho más complejo, mucho más grave y mucho más negativo. Intentemos un ejemplo: El resentido social, cuando se halla frente a la superioridad económica (caso común), "superioridad" que generalmente es más que económica, de un determinado prójimo, no reaccionará como el hipócrita (*ipokrités*) que, comediante al fin como lo indica su origen griego, simplemente simulará su envidia y os dirá muy suelto de cuerpo que es bueno renunciar a los bienes económicos por los valores del espíritu (el zorro y las uvas); se os mostrará por lo menos como un nuevo "Poverello", pero no pasará de eso porque no es necesario. Le basta con haberos engañado. En cambio, el re-sentido, lejos de esta actitud de comediante (que es simulación pura y simple) os dirá con furia contenida: "¡Mire usted! Véalos, están ahitos..." Los puntos suspensivos que quedarán flotando en el aire indicarán siempre aquello otro que no aparece pero que está como contenido a presión; esta simple frase no es simulación, no es comedia; es plenamente sincera, pero lo que en ella aparece *no es* un justo deseo de justicia social, por ejemplo, sino que indica por otra cosa subyacente, indica aquel fondo del fondo donde se almacena el veneno contenido (o comprimido). Claro que este "contener" tiene un doble sentido. Porque el resentido no solamente contiene algo negativo en cuanto simplemente "tiene" algo que le duele; lo que pasa es que *lo contiene* en el sentido de reprimir algo. Luego, algo muestra: El no-poder-menos-que; este no poder no mostrar lo que muestra; y lo mostrado mismo (aun siendo sincero) no-es aquello que reprime.

III

TÁNTALO EXCESIVO

Pero insistiré en el sentido, en el doble sentido que muestra este no-poder-menos-que. Para eso, volvamos brevemente a la expresión bien vulgar que indica el resentimiento como "el recuerdo que se guarda de una injuria con deseo de vengarse". Si tenemos ahora en cuenta lo que he dicho sobre el fenómeno del resentimiento como fenómeno de doble fondo que por un lado algo muestra (el no-poder-menos-que) y, por otro, esto mismo que se muestra no-es lo

que está oculto, sino que esto oculto es *otro*, diverso, de aquello que no se puede menos que mostrar, entonces se iluminará un poco más la expresión vulgar sobre el resentimiento; porque, como dije antes, parece que la expresión común algo señala de verdadero. Veamos pues qué es lo que señala: Dije que, ante todo, hay un mostrar (un no-poder-menos-que); pero este mostrar depende, entre otros factores ocultos, de un lacerante recuerdo, de una tenaz y casi desmesurada memoria de algo; luego, este algo oculto tiene que ser siempre algo muy doloroso o, mejor, ofensivo y a la vez personalísimo; herida dolorosa sobre la que el resentido "razona" generalmente con corrección perfecta; y como pensar es tener memoria, y como este doloroso "algo" está siempre *presente*, el *re-sentido* no se despoja jamás de un excesivo, desmesurado, recuerdo de lo que le ofende. Fijémonos que, casi sin darme cuenta, he señalado un carácter típico del re-sentimiento: este algo que al menos provisoriamente llamaré "injuria" o cosa semejante, no es simplemente algo que le ofendió una vez y de lo que desea vengarse; es más que eso: se trata de una injuria que le ofende ahora mismo, es una *presencia ofensiva* y no solamente el recuerdo de algo que en el pasado le ofendió; se trata pues de algo que *está ofendiendo*, de un recordar perennemente esta presencia ofensiva. Por eso, el re-sentido, vuelve a sentir este dolor, re-siente siempre porque siempre tiene la re-presentación de aquello que abomina. Y semejante cosa le es interior, le asume, casi le constituye, le arrebatada y hace de todo él su ámbito propio, es decir, todo el hombre resentido adviene el ámbito de esta tenaz presencia ofensiva. De ahí su áspera tristeza y su opaca hosquedad y la tenazmente "negra" visión que tiene de las cosas. Sed que no se apaga nunca como la de Tántalo por la lacerante *ofensa omni-presente*.

Sin embargo, aún es necesario (diría esencial) analizar la naturaleza de esta ofensa omnipresente que ha hecho de todo el hombre su ámbito propio. En efecto, para ser resentido, parecería (superficialmente considerado) que es imprescindible que exista la ofensa o la injuria. Precisamente aquí está lo característico de este fenómeno de doble fondo: Porque, para ser resentido, no es necesario que haya efectivamente existido o efectivamente exista la ofensa o la injuria objetiva; no digo que no exista, sino que no es necesario que exista. Obsérvese que, repito, no se trata de una ofensa y basta; se trata de un algo que *existe ofendiendo siempre*; pero, para esto, no es necesario que haya existido una determinada ofensa personal (aunque pueda existir realmente) sino, simplemente, que el sujeto re-sentido "sienta" como propia una presencia ofensiva, o dolorosa, o abominable, o injusta. Lo esencial es esta presencia siempre viva y lacerante en el recuerdo y en la vida completa de su conciencia. Que exista o no una concreta y objetiva ofensa personal es secundario y puede o no existir. Puede existir realmente, es claro, pero, para el resentido, esta ofensa se transforma en un elemento omnipresente de su conciencia. Y eso es lo im-

portante. De ahí que el resentido puede adoptar a la vez dos actitudes simultáneas: personalizar el objeto de su sentirse ofendido e impersonalizarlo plenamente como veremos pronto. Luego, la naturaleza de esta *presencia* tiende siempre a ser subjetiva y, por eso, la "ofensa" (o lo que sea de modo semejante), exista o no, es siempre excesivamente vivida, no en este instante de la conciencia, sino en la totalidad de la vida. Tántalo siente sed, inapagable sed, sed torturante para la que no hay agua en el desierto interior; y, por eso, sed que tiene la fuente en sí misma. Desierto en el cual los oasis están secos.

IV

ENVENENADO

He dicho ya que es un "recuerdo que se guarda" o, mejor, un algo-ofensivo siempre-presente y que asume la totalidad de la vida de este hombre resentido. Pero analicemos más adentro si es posible. Porque esta "presencia" se "guarda", se retiene, se oculta; no importa que a veces explota en momentos inesperados; lo que importa es que está "guardada" o retenida *siempre*. Y, por eso, esta "presión" interior a todo el hombre va asumiendo a todo el hombre, lo va invadiendo sin pausa, como el progresivo envenenamiento de una droga. No se expresa mal el dicho popular cuando, sin quererlo, señala al resentido diciendo de él que "es un envenenado". Y no se expresa mal porque efectivamente lo es. Envenenamiento psíquico y moral porque, por un lado, trastorna a todo el hombre "invadido" por el tóxico y, por otro, trastorna la conciencia moral porque altera el recto juicio de la razón. Y eso sin que por ello el resentido deje de razonar correctamente en el plano especulativo y aun llegue este razonar a ser talentoso como puede verse en algunos "argumentos" de los personajes de Dostoiewski, sobre todo, en algunos "envenenados" de los *Demonios*. El re-resentido me sugiere la imagen de un hombre acorralado, en tensión hacia sí mismo, recogido sobre sí como para dar un salto que no puede dar; en esta actitud de tensión hacia adentro, hacia el subsuelo, hacia el doble fondo, que simultáneamente le lanza contra lo que le ofende siempre pero sin destruirlo nunca; trágica situación en cuyo centro se debate el hombre doblemente "tensionado". Pero a la vez, esta trágica distensión del hombre en cuyo fondo se esconde celosamente el oscuro motivo del resentimiento, no aparece jamás a la simple contemplación exterior; está oculto como un motor silencioso que jamás se detiene; únicamente se entrevé su presencia no por alguna fugaz emergencia suya sino por signos incluíbles que son un no-poder-menos-que. Todo sale y refluye de aquel fondo incaptable como un torbellino de progresivo envenenamiento.

V

LA PERENNE VINDICTA

La omnipresencia de lo que es ofensivo al resentido y, simultáneamente, la distensión envenenante, condiciona desde lo más profundo el deseo de *reivindicación*, o de vindicta, o de venganza. Y este aspecto (todavía previo al total descubrimiento de la naturaleza del re-resentimiento) obedece a causas bien sencillas de explicar: Valgámonos nuevamente de ejemplos de la vida inmediata de todos los días: a) He aquí un hombre que contempla el bienestar de otros y le dice a usted: "Vea; este sujeto gana por mes tanto; está lleno de un todo... ¿y qué ha hecho para ello? Pues ¡Ser lo que es!: un inservible y un inculto. No hay nada que hacer, ¡todos son así!". Usted responde de algún modo formulando, por ejemplo, una pregunta y la respuesta no tarda: "¡Hay que terminar con ellos!". Y bien, ahora pregunto por mi cuenta: ¿Qué significa esto? Esto que encuentro casi a diario significa, por lo pronto, que, para el re-resentido, lo que el otro "tiene" es más o menos inconscientemente considerado como propio, es decir, como "robado" en cuanto el otro (el detestado otro) no merece tener lo que tiene ya que es inservible e inculto; pues el caso es que, precisamente, quien por ello protesta no tiene lo que debería tener —siendo tan útil y culto—; luego, lo que el otro tiene no lo tiene por derecho propio, sino que está perennemente usurpando lo que no le es debido. Tamaña injusticia es sencillamente insoportable y, por eso, se debe terminar con todos "ellos". Obsérvese esta impersonalización del "ellos" sobre la que pienso volver. Y si el "otro" o, simplemente "ellos", no tienen lo que tienen por derecho propio, lo que tienen se transforma en una ofensa omnipresente. De ahí el deseo de vindicta siempre presente si se tiene en cuenta que venganza no es simplemente la "satisfacción" del agravio, sino un reivindicar algo como propiedad propia, algo que previamente (al observarlo en "ellos") es atribuido a sí mismo, considerado como propio. De ahí que el latín indique claramente en la voz "vindicta" la idea de reclamar en justicia. Por eso, para el re-resentido, es necesario "acabar" con "ellos". b) Un caso típico de resentimiento es estoto: "No, con Fulano y con Mengano no quiero saber nada; realmente, no los "trago". Me apresuro a preguntar: "¿Por qué? Tanto uno como otro son dos hombres excelentes; bueno, no pensarán igual que usted, pero me animo a decirle que son nobles y buenos". Os mirará como si fuerais traidor a alguna causa grande: "Veo que usted los defiende"; usted replica: "¿Qué? De nada tengo que defenderlos. Explíqueme, ¿por qué no los quiere, por qué los detesta así"? Respuesta definitiva: "¡Es que son... un par de oligarcas!" (en la acepción muy especial que tiene este término entre nosotros). Ahora está claro por fin: "Ellos" *son* detestables en cuanto, por lo menos hasta cierto punto, aparecen como "usurpadores" de algo o, en

este caso, de muchas cosas que no “deberían” poseer; más allá, en el transfondo, en aquella sentina que no alcanza a verse en este no-poder-menos-que que ha sido la respuesta, está la presencia-siempre-ofensiva: el sentimiento doloroso (resentido siempre) de que aquello que tienen “me” lo han robado, “me” lo han rapiñado y, ¡oh, dolor! no poder arrebatárselo... Es decir, tomar la justa venganza, satisfacer este impulso que lo ha asumido a todo él como a su ámbito metafísico envenenándole despiadadamente. Impulso de violencia destructiva siempre frustrada y siempre renaciente. Una enfermedad que conocen los agitadores del marxismo. c) También la “patota” que ataca y “humilla” al joven bien vestido y “bien educado” (que lo sea efectivamente o no no importa) quiere destruir en él lo que el otro *es*, lo que “tiene”, aquello que lo hace tan antipático; no importa como se llame, lo que importa es lo que se ve que *es* y el resentido no puede ser. Si el resentido pudiera los “acabaría” de una buena vez. Y nuevamente, ¡oh, dolor!, siempre le resulta imposible. Primero, no-ha-podido-menos-que (atacarle físicamente en este caso) pero el transfondo no se cura; duele de nuevo, re-siente, vuelve a tener la sed inapagada siempre.

VI

EL PERENNE FRACASO

Pero no se crea que solamente los “vulgares” padecen de este mal verdaderamente metafísico, no sólo psicológico-moral. También suelen sufrirlo los “sabios”, los “espíritus profundos”, los eruditos, los que tendrían que “dirigir”, los que son capaces de “iluminar”, de “orientar” y “enseñar”. Cuando esto ocurre adquiere sus caracteres más terribles y negativos pues la inteligencia, sutilmente, sirve *al* resentimiento a veces con una lógica de hierro que hace pasar inadvertido aquel transfondo de donde apenas si se deja ver un no-poder-menos-que, no precisamente “racional”. Por eso, los tres ejemplos que he propuesto por modo de ilustración, valen para todos los casos o modos de re-resentimiento. Más aún; cuanto más profunda, cuanto más fina y aguda sea una inteligencia, tanto más negativo y grave será el resentimiento pues una mayor capacidad intelectual será puesta a su servicio.

Esta “ofensa” omnipresente que exige y es ya impulso de vindicta, dejaría de existir y el resentimiento desaparecería si la vindicta fuera realmente logvable, si concretamente se pudiera destruir aquella omnipresencia ofensiva. Pero es aquí, precisamente, donde se cumple la plenitud del resentimiento. Porque siempre resulta imposible el concreto cumplimiento de reivindicación. Si tengo envidia de éste porque tiene tal cosa y yo no la poseo, sencillamente la envidia desaparece cuando destruyo en el otro lo que tiene o yo mismo logro procurarme lo que le es equivalente. Y basta. Pero aquí el problema es más complicado;

por eso, el resentido algo muestra (el no-poder-menos-que) y oculta el resto (el doble fondo, seno real del resentimiento); en efecto, ante esta presencia ofensiva se siente el deseo de vindicta; *pero la vindicta no se puede cumplir*; es decir que el re-sentido, al mismo tiempo que comprueba esta presencia ofensiva, en ese mismo acto, comprueba que le es imposible destruirla de veras; el mismo acto de re-sentirse es el mismo acto por el cual siente el deseo de vindicta y la impotencia de cumplirla. Impulso y fracaso. Deseo e incumplimiento perpetuo. Salto hacia adelante que no es salto; apenas es impulso no cumplido nunca no porque se piense a posteriori del deseo de vindicta que será inútil, sino porque *simultáneamente* es evidente que ni siquiera se podrá dar el salto, salir de la tensión. Todo se resuelve pues, en un *deseo fracasado siempre*.

Es evidente aquí cierta coincidencia que llamaría necesaria con la tesis de Max Scheler pues la aguda observación del filósofo alemán ha penetrado simplemente en la realidad tal cual es; y eso, independientemente de la interpretación, que Scheler proponga. Lo que me parece importante no es solamente la caracterización ética del resentimiento, para lo cual sería muy saludable que el lector estudiara la obra de Max Scheler, sino ciertos rasgos esenciales de carácter psicológico y, sobre todo, metafísico. En efecto, este proceso de envenenamiento que se resuelve en una presencia ofensiva *constitutiva* del hombre re-sentido y que a la vez implica un deseo-fracasado-siempre, aún requiere algunas precisiones para penetrar más adentro si es posible. Tengamos pues bien presente que si el ámbito del resentimiento es todo el hombre, todo el hombre es el asumido por él. Al cabo, intentaremos contemplar en unidad sintética lo que es el hombre resentido.

VII

PSEUDO CORAJE, IMPOTENCIA Y COBARDÍA ESENCIAL

El re-sentido, puesto frente a aquello que de algún modo le es odioso, siente *simultáneamente* (y no una vez sino siempre, siempre), la imperiosa necesidad de destruirlo. No me pregunto aquí si aquello que le es odioso es realmente malo, pues puede serlo y, si lo es, peor aún, pues el resentimiento aumentará vertiginosamente; no me pregunto tampoco si aquella odiosa presencia es realmente injusta; puede que lo sea y peor aún si lo es de veras. El sentimiento de haber sido despojado crecerá como un río desbordado, máxime si es verdad el hecho mismo del despojo. Me pregunto, he aquí la cuestión, si el deseo de reivindicación no es ya simultánea presencia de lo que ofende y contemporáneo deseo-ya-frustrado de antemano por la plena conciencia de que el deseo de vindicta (al menos en la plenitud querida) no se podrá cumplir jamás. Y más

aún: quizá debiera preguntarme si el despojo, en cuanto verdaderamente producido, de algún modo no ha sido "provocado" por la *previa* actitud de resentimiento general del sujeto; con lo cual podríamos llegar a encontrar un maligno juego de resentimientos de diversos sentidos. Lo importante pues, no es, como dije, la verdadera presencia de un "hecho" o de unos "hechos" verdaderamente injustos respecto del resentido, sino que estos hechos, hasta cierto punto tienden a ser absolutizados por la conciencia que re-siente el dolor de su presencia y, abandonado ya hace mucho tiempo un legítimo y sereno deseo de justicia, se resuelve en un violentísimo impulso de venganza (guardado a presión) acompañado del simultáneo sentimiento de la imposibilidad de realizarla.

De ahí que muchas veces el resentido da la impresión de coraje, de valor, cuando no-puede-menos-que mostrar algo de la violencia interior re-tenida a presión; es decir, cuando no puede menos que poner delante un símbolo de su dolor siempre re-sentido. Como se ve, este hombre re-sentido que estalla diciéndole a usted que "hay que terminar con ellos", que Fulano es detestable porque es "oligarca", que el elogio que ha hecho de su prójimo "no es para tanto", que tal o cual institución (que le ha infligido una injuria) debe desaparecer, es absolutamente sincero. A veces logrará realmente una acción directa contra esto o aquello, o contra este o aquel hombre; y esta acción violenta pertenece al ámbito de este siempre no-poder-menos-que y, por eso, aún cuando logra *realizar* cierta acción vindicativa, aún entonces, tal acción vindicativa sólo muestra (el no-poder-menos-que) algo que no es correspondencia exacta de lo que queda soterrado en el "doble fondo" del resentido. Entonces, dos conclusiones se imponen: Primera, que esta acción violenta puede tener, en algunos casos, las apariencias del coraje sin serlo; segunda, que, según vimos antes, esta acción fracasada siempre, por lo mismo que lleva fatalmente inviscerado el fracaso, es *impotencia radical* y si es impotencia, aquello que se quiere destruir aparece a los ojos del resentido como insuperable y, en ese sentido, como de algún modo invulnerable; y entonces su acción resulta nula; y frente a la siempre presente nulidad de su acción, lo que parece coraje es impotencia, lo que parece valor es cobardía, lo que tiene las apariencias del triunfo es fracaso esencial y definitivo. Aclaremos esto: Si se logra la destrucción absoluta de aquello que se transforma en una ofensa omnipresente, la objetiva destrucción de aquello, paradójicamente, deja intacta a esta *presencia* ofensiva siempre presente a la conciencia del resentido; en efecto, el que está re-sentido porque el otro es "esto o aquello", cuando logra la destrucción simple y llana de éste, no-logra-nunca-ser-el-otro (a pesar de su destrucción); me atrevería a decir que la misma destrucción del otro hace más presente todavía la presencia ofensiva que ya no es objetiva sino *una subjetiva y envenenante presencia interior*. Si el resentido logra la destrucción de una institución que fué, por ejemplo, injusta con él, no por eso las cosas que han sido serán diversamente; si el mulato que está resentido contra el "señor

bien" logra la destrucción de éste, no por eso deja de ser mulato (que es lo que él, en lugar de aceptar alegremente el hecho, más desea); si el que está resentido contra este hombre por la simple razón que éste es más inteligente (hecho no reconocido jamás) la destrucción del mismo no lo hará a él un genio. En otras palabras, el re-resentimiento se siente cuando aquello que ofende aún con su destrucción misma resulta paradójicamente invulnerable. Para el resentido, la presencia ofensiva a su conciencia adquiere una extraña forma de "eternidad".

VIII

RESENTIMIENTO Y SÍMBOLO

La impotencia del resentimiento manifiéstase siempre en este no-poder-menos-que que puede alcanzar una violencia excesiva siempre fracasada; pero, como dije al comienzo, esto que aparece, esto que el resentido muestra, no-es lo que produce este aparecer; pero el no-poder-menos-que se comporta como una "señal" más o menos oscura, más o menos clara, del re-resentimiento como tal; es decir, que estas "explosiones", o determinadas "indicaciones", o expresiones, movimientos más o menos sutiles del ánimo y, sobre todo, ciertas fluctuaciones de los juicios valorativos, etc., se comportan como símbolos en el sentido clásico del término que indica señal, indicio y también agüero y cosas semejantes. Pero este "símbolo" (que para este caso no tengo inconveniente en identificar con el signo) no es, naturalmente, el signo o símbolo "lógico"; se trataría entonces, al menos aproximativamente, de lo que se ha dado a llamar desde la escuela positivista, "signo mágico"; pero, en nuestro caso, quizá no se llegue a tanto; me basta señalar que este "símbolo" (el no-poder-menos-que) no es signo de la inteligencia sino de potencias más oscuras que el re-sentido no ha podido controlar; de ahí que el re-sentido pueda en algún caso articular (si es culto sobre todo) con lógica rigurosa toda una tesis nacida del resentimiento, pero no pueda controlar el involuntario o los involuntarios "símbolos" traducidos en este no-poder-menos-que; pero si éste es "símbolo", significa que es de algún modo susceptible de ser interpretado ya que el símbolo se comporta como una señal; se trata entonces, para el observador, de poseer cierta personal penetración en los símbolos del resentido para poder trascender el superficial no-poder-menos-que (lo que involuntariamente se muestra) y descubrir el interno "doble fondo" donde se guarda celosamente el secreto del resentimiento mismo. Por eso, entre este tipo de símbolo elemental y el re-resentimiento hay una relación interna e inescindible.

IX

EL MIRAR ENNEGRECIENTE

Estos símbolos que el resentido nos pone por delante y que son fácilmente descifrables para quien tiene ojos, hacen evidente un aspecto esencial del resentimiento. La radical *impotencia* para destruir o, al menos, para superar, aquella ofensa omnipresente y la simultánea voluntad (siempre en tensión) de vindicta, se resuelve en un verdadero símbolo (un-no-poder-menos-que) que es el símbolo clave y el más evidente: El resentido comienza a variar el *sentido* de lo que le ofende por la sencilla razón de que aquello ofensivo es insuperable como envenenante presencia interior (exista ya o no la presencia objetiva); el sentimiento de la insuperabilidad (casi una especie de fatalismo más o menos inconsciente) que se desarrolla en el "doble fondo" permanece como agua estancada, sin salida, lacerante en su fétida presencia. ¿Qué hacer entonces? Al resentido solamente le queda un camino y solamente uno: Invertir la apreciación "objetiva" de las cosas. No se trata de reconocer que padezco de una íntima presencia ofensiva para mí insuperable (verdadera enfermedad psicológico-metafísica); tampoco se trata de reconocer los valores positivos (¿por qué no puede tenerlos?) de lo que deseo destruir, por malo que parezca. Nada de eso. La cosa es más complicada: Porque cuando doy un juicio sobre algo no solamente el acto del juzgar *va* (si es que los lógicos me permiten la expresión) hacia la cosa juzgada, sino que también *viene* de ella: con esto quiero expresar que el juicio, para ser realmente válido como tal, es un dócil asentimiento ante lo que simplemente *es* y permanece como una mirada justamente apreciativa de aquello que es. Pero esto ya no es más en el resentido. Frente a lo que le re-siente le es imposible el simple y tranquilo re-conocimiento de lo que *es* a lo que se aprecia valorativamente *como* es; le es imposible porque aquello, para él, no es simplemente lo que es, sino una ofensiva presencia ya interior y envenenante. Por lo tanto, no cabe hablar, en el resentido, de juicio de valor y ni siquiera de una inversión del juicio de valor como hace Max Scheler; en esto no debemos seguir al filósofo alemán; porque lo que realmente ha ocurrido es que *no hay juicio* verdadero en el sentido valorativo (axiológico) que quiere Scheler. Si se me vuelve a permitir la expresión, todo el pseudo "juicio" *va* hacia las cosas, nada *viene* de ellas; todo está en tensión de dentro-afuera; aquello que en mí es una omnipresente ofensa insuperable, no es "juzgado" por mí; está más allá de un juicio valorativo (aunque fuese negativo); sencillamente es "teñido" y aun "transfigurado" hasta ser otra cosa que sirve de justificación a mi resentimiento. No hay juicio sino un mirar ennegreciente, un teñir la realidad del color adecuado a *mi ya presente* reacción negativa.

La imagen de los *anteojos negros* es muy adecuada porque cuando me coloco anteojos negros veo negras a las cosas y a las personas; pero no porque las personas o cosas sean en sí mismas negras, sino porque mi mirada *es* negra, no las cosas; de modo que no emito un verdadero juicio valorativo (aunque fuese negativo) sino, simplemente, “tíño” las cosas por el solo hecho de mirarlas. En otras palabras, siguiendo la imagen que el mismo resentido me ha facilitado: pongo *ante* mis *ojos* (lo pongo previamente) al “negro” cristal de mi re-sentimiento y sólo después “miro” a las cosas que, previamente, son, para mí, una ofensiva presencia; si las destruyera no dejarían de ser interiormente y para siempre una ofensiva presencia; por eso, como he puesto ante-mis-ojos los cristales negros, mi mirar *ennegrece* a lo que miro. En la visión normal es mi ojo el que recibe la impresión luminosa que viene de; aquí es a la inversa. Es como si mi mirada fuese ella misma un rayo de luz negra que fuese ennegreciendo a lo que miro; es suficiente que mire a lo que quiero mirar con “anteojos negros”, para que aquello que miro *sea* negro; pero puede o no ser negro en sí mismo; ahora *es* negro porque lo miro *negramente*.

Como se ve, lo que constituye la presencia ofensiva, ahora justifica por sí misma una detracción absoluta y abierta, pública, plena, de ella; ya no hay temor de pedir a gritos la destrucción de esto o aquello que omnipresentemente me ofende *porque es lo más detestable*, lo más “negro”, lo que es más urgentemente necesario destruir para la buena salud de la sociedad, o de lo que sea; porque ya no se trata de destruir esto que es ofensivo “para mí”, sino aquello que lo es en sí mismo. Y así queda justificado el resentido y, sobre todo, no queda jamás al descubierto el re-sentimiento como tal. Pero no hay nada que hacerle: siempre el simbolo de su no-poder-menos-que denunciará la sima del “doble fondo”, allá donde Tántalo padece de una enloquecedora sed que es fuente de sí misma, no apagada jamás, sed que agrieta la lengua y hace sangrar la garganta hasta “ennegrecer” la mirada.

X

VERTIENTES DEL RESENTIMIENTO

Si retomamos la definición vulgar de resentimiento (en la que hemos descubierto ya mucha riqueza escondida) no olvidemos que para el decir común, resentimiento es “recuerdo que se guarda de una injuria, con deseo de vengarse”; es claro que la vida de la conciencia es recuerdo; pero nada hay de más vivo como “recuerdo” que esta omnipresencia ofensiva que es la raíz del resentimiento; por eso no es ya estrictamente, un “recuerdo” normal; se trata ahora de un recuerdo transformado en *presencia obsesiva*; el resentido *ve* y re-siente esta presencia adonde mire ya que esta presencia es llevada con-sigo más bien que en-

contrada o descubierta; siempre va consigo; casi me animaría a decir que el resentido y *su* (porque ya es algo suyo) presencia ofensiva se han identificado, se han hecho una sola realidad; por eso, esta presencia es obsesiva; pero es una obsesión en tanto que *omnipresente*. La presencia de lo ofensivo como tal no es tampoco intermitente sino siempre *presencia* en todo el tiempo de su conciencia. De ahí que, para el re-sentido, se trata de un *perenne recuerdo*. Mas la presencia ofensiva (frente a la cual se reacciona a veces violentamente pero frente a la que se es siempre impotente ya que es presencia de la conciencia) adquiere caracteres especiales que es lo que deseo analizar ahora. En efecto, rotos los diques para la manifestación pública o cuasi pública (anónimo, pseudónimo, etc.) de su detestación de algo (la presencia ofensiva) mediante aquella negación del juicio valorativo disuelto en el “mirar ennegreciente” (el no-poder-menos-que, símbolo esencial), el re-sentido no trepida en *señalar* el objeto de su detestación (objeto omnipresente). Pero este señalar tiene caracteres interesantes y vertientes casi infinitas.

El resentimiento personalizado

En este señalar, el re-sentido (y lo sabemos a través de sus símbolos) o personaliza o impersonaliza aquello que lo re-siente. Veamos como: En cuanto a lo primero, cuando la omnipresente injuria se identifica con una (o unas) concreta persona respecto de la cual re-siente el impulso vindicativo, generalmente este tipo de resentido dirige el impulso a varias personas cada una de las cuales son objeto de su detestación. *N. N.* está resentido con *B.* no simplemente porque tenga envidia de él sino porque, teniéndola, adviene a la conciencia de que aquel *es* de tal modo que aquello que es como usurpado a él pero simultáneamente siente siempre (al mismo tiempo que el impulso vindicativo) la impotencia esencial suya para llenar su resentimiento. *N. N.* quisiera destruir a *B.*, pero es posible que tenga que disimularlo toda la vida; *N. N.* quiere destruir a *B.*, y es posible que trate de hacerlo violentamente sin lograrlo nunca; hasta puede quizá lograr la destrucción física de *B.* pero *B.* seguirá siendo siempre una omnipresente ofensa de su conciencia; lo más común es que semejante resentimiento no se manifieste. Pues bien, pero frente a semejante impotencia psíquica y aún metafísica (que ya he señalado antes) la labor de autojustificación comienza su trabajo (la mirada ennegreciente). Y esta labor generalmente se manifiesta por la simple y a veces sutil detracción de este concreto prójimo cuya presencia lo re-siente. *B.* “era” un buen sujeto; sí, él merece toda la consideración; pero... ahora no sé que le pasa; no es el mismo ya; figúrese que había escrito aquellos trabajillos de matemáticas, muy buenos por otra parte (y en los que me tenía en cuenta naturalmente); pero, desde que publicó ese tratado grande que usted sabe, no sirve para na-

da...". Ved cómo se desarrolla el sutil trabajo del resentido; la conciencia de su impotencia para escribir ese "tratado grande" le hace no-poder-menos-que "señalar" (con pena naturalmente) la nada de su valor actual y, *sobre todo*, la nada de valor de su autor. Es claro que las expresiones que he colocado antes pueden muchas veces ser fiel reflejo de un juicio sereno y verdadero, por cierto (en un no resentido). Pero, fijaos bien: cuando un juicio semejante contenga este claro "símbolo" de la detracción *personal* del otro, entonces estáis frente a un re-sentido. Otra forma diversa de lo mismo: Yo *no puedo* (las circunstancias son otro asunto) estar, ocupar un lugar allí donde está el detestado otro; pues señalaré con pena el carácter negativo de aquel lugar, institución, estado, o lo que sea; *luego*, se volverá inexplicable la situación "del otro"; *luego*, la negatividad de la situación alcanzará al "otro"; *luego*, el "otro", como todos los "otros", por ejemplo, "arrastran su dignidad por mendrugos", único modo de permanecer en tal situación en la que no puedo estar yo mismo. Nuevamente la ennegreciente mirada de los "anteojos negros" ha suprimido el juicio y hasta recurrirá cobardemente a la calumnia alterando los hechos y mintiendo a sabiendas.

Estas formas de resentimiento personal suelen alcanzar las simas de lo perverso y siempre se despliegan en un secreto odio del prójimo. Pero es infalible: La detracción *como si no se pudiera menos que hacerla* es claro signo del resentido; o también la variación radical del juicio: antes malo, hoy bueno; antes bueno, hoy malo; antes bello, hoy feo. El resentido *creerá* (sin crítica alguna) todo lo que de-nigre al otro, se asirá desesperadamente del menor "indicio" (que lo sea o no verdaderamente depende del variante "juicio" del resentido. para levantar todo un edificio de perversidad en el "otro"; será rápido para la murmuración y la maledicencia, sobre todo para la primera en cuanto se hace por ocultas palabras, es decir, por las pseudo-palabras no fecundadas por la verdad. Así pues, el resentimiento *personalizado* tiene indefinidas variantes y jamás podría concluir una enumeración. Quedan señaladas las grandes líneas.

El resentimiento impersonalizado

Generalmente el resentimiento va más lejos y adquiere un desarrollo más completo. La insuperabilidad de la injuria omnipresente termina por *impersonalizar* a esta presencia y entonces el odiado "otro" se transforma en un "se", en un "ellos", en una impersonalizable presencia. El resentido no-podrá-menos-que "señalarla", pero como ha superado en este grado el momento del resentimiento personal, no señalará ya a este determinado "otro" sino a "los" otros, a aquellos, a "ellos" en cuanto son la causa de su re-sentir. Esta es la raíz de todos los resentimientos de tipo social en el que el no-poder-menos-que

señala siempre un ente impersonal. En efecto, cuando un hombre ha sido muchas veces humillado por su patrón, por ejemplo (que lo haya sido de veras ya he dicho que es secundario); cuando ha pasado treinta años envidiando su modo de vivir en todos sus detalles; cuando simultáneamente ha adquirido conciencia que ni aún logrando su destrucción personal no logrará quitarle su "superioridad" y debe todavía obedecerle con una sonrisa en los labios, entonces, su odio alimentado en el "doble fondo", no podrá menos que trasladarlo en una especie de metátesis psicológica a todos aquellos ("ellos") que *son* la causa de su dolor; ya no será más "su" patrón sino todos "ellos". Contagiosísimo veneno que suele impregnar a clases sociales enteras y cuya actitud se resuelve en un recuerdo-siempre-presente, guardado a presión, con el siempre presente impulso-impotente de vindicta. Tal es el resentimiento *social*. Pero también puede ser a la inversa. Es decir, el resentimiento puede sobrevenir no ya de abajo arriba sino de aquel o aquellos que teniendo conciencia de haber sido (que lo hayan sido o no es secundario) "señores", o "clase dirigente", o "hijos de la tierra", etc., se sientan definitivamente desplazados o por los más modestos como resultado de naturales movimientos sociales o, como ocurre en nuestro país, por los más indudablemente caucásicos descendientes de europeos. Esta nueva situación o, mejor, esta nueva "presencia", en nuestro caso inalienable presencia por su número y por su capacidad, adquiere los terribles caracteres de la omnipresencia ofensiva, secreto motor de un impulso (de parte del resentido) que desde el principio se sabe impotente.

Cuando el resentimiento social es de una clase respecto de otra, es decir, respecto de la clase envidiada, injusta, el resentimiento adquiere los peligrosos caracteres del resentimiento *de clase*; cuando es una raza respecto de otra en el seno de una misma sociedad, el indio respecto del blanco (¿y por qué no a la inversa?) como pasa en Bolivia, el clásico resentimiento del mulato respecto del blanco como acontece con más frecuencia de lo que se cree en la Argentina; entonces, el resentimiento es claramente *racial* (siempre una especie del resentimiento social); pero el resentimiento social reconoce además una forma especial que suele ir mezclada casi siempre con las dos anteriores: el resentimiento *político*. En efecto, cuando todo un sector social se siente "relegado" (que lo sea o no es secundario para el fenómeno estudiado), cuando el atraso cultural y económico de un determinado sector no es considerado como un simple resultado de un momento primitivo de determinada evolución social, sino como un evidente expolio de otro sector político-social al que se envidia (y a veces inconscientemente se admira). Cuando estos y otros elementos (como la oportuna aparición de un demagogo que sabe canalizar políticamente el resentimiento) se hacen presentes, estamos entonces frente al resentimiento *político* pero, como se ve, el resentimiento político ya va implicando por lo menos el resentimiento social de clase y, a veces, el resentimiento racial. Fe-

nómeno que nadie querrá reconocer, sobre todo en cierto país que conozco bien. Pues, precisamente por eso, es necesario decirlo.

El resentimiento, en cuanto fenómeno de odio y de repulsa del "otro" y, sobre todo, del "ellos" impersonal, es cercenante ya no de toda comunicación con el prójimo, sino de toda *posibilidad* de comunicación; el resentimiento es a-relacional; en ese sentido es verdaderamente mortífero y cuando adquiere los caracteres del resentimiento político, entonces su maldad intrínseca se vuelve sumamente peligrosa por la evidente sensación de impotencia que le acompaña y que es el secreto motor de su carácter destructivo. La maledicencia y la perenne murmuración sufren también una metátesis política que va de la simple y llana maledicencia (generalmente creída con sinceridad por aquel que la expresa) hasta el vulgar y tan conocido "rumor" también rápidamente creído o, por lo menos, escuchado con el deseo secreto y vehemente de que sea cierto. No interesan ya los medios "normales" de lucha sino las vías escondidas, los juegos de dudoso predominio, ciertas formas más o menos pueriles de terrorismo, es decir, todo lo que no-se-pueda-menos-que hacer que "hay que hacer algo". El políticamente resentido será, precisamente, en política, muchas veces ingenuo, cegado por su re-sentir y creará a pie juntillas los rumores y maledicencias más gruesas. No importa que sea un "intelectual". El creará todo lo que pueda significar la inmediata destrucción de lo que es detestable. Lástima para él que, si se lograra la destrucción de lo que es tan detestable, aquello que reemplace lo destruido volverá a suscitarle la sed del resentimiento y así de nuevo y de nuevo, sin fin.

Esta *credulidad* llega a convertirse en una segunda naturaleza. Símbolo que aparece como indicante de otra cosa: La secreta zona donde Tántalo muere de sed cada instante para renacer en el instante siguiente sin descanso. Y siempre.

EL RESENTIMIENTO RELIGIOSO

La vertiente más sutil y más peligrosa del resentimiento es, indudablemente, la que adquiere los caracteres del resentimiento *religioso*. Este tipo de resentimiento reconoce causas análogas a los tipos anteriores aunque más sutiles. Por eso, el resentimiento religioso no se da entre los ignorantes y "vulgares"; no se da tampoco entre los que simplemente (y rectamente) se sienten meras ovejas del rebaño; el fenómeno es más sutil y requiere una naturaleza cultivada. El resentimiento religioso aparece generalmente entre los "intelectuales", entre los que "saben" más de una vez, mucho más que los representantes oficiales de la Iglesia. Obsérvese el proceso: Se trata de un cristiano "ortodoxísimo" que posee, eso sí, su propia visión del mundo y de la vida, en cuya visión tiene un lugar dominante el resentimiento que nada tiene que

ver internamente con el Cristianismo. Pero el caso es que este cristiano "distinto" debe necesariamente chocar con la no coincidencia de sus opiniones personales y las de la Iglesia a la que está adherido; cuando este hombre busque una confirmación de *sus* opiniones (ahora siempre personales) con las de la Iglesia ya que se supone que sus opiniones son (deben serlo) idénticas a las de la Iglesia, entonces ocurre lo inevitable: Los actos positivos de los representantes oficiales de la Iglesia no coincidirán con los suyos y hasta se dará el caso de un rechazo expreso de sus opiniones; y como este sujeto se considera cristiano, de pronto se encontrará ante la insuperable (para él) presencia de la Iglesia no coincidente con la suya. Es cierto que el cristiano, si lo es, es él mismo sumisión humilde y amorosa aún ante la injusticia, oveja del rebaño por sabio (tan relativo por cierto) que sea; pero, en este caso, el cristiano que ve que sus opiniones religiosas (o las políticas contempladas desde el punto de vista religioso) o aquellas que se refieren a la acción inmediata, no coinciden (y es imposible que coincidan) con las de la Iglesia y sus representantes jerárquicos, verá simultáneamente esta oposición como insuperable e insufrible; (estos "miserables" clérigos ignorantes que no comprenden cuánta razón le asiste). La tentación de crítica, una de las más graves (que nada tiene que ver con la siempre necesaria y saludable y caritativa aunque firme crítica interna) hará presa de él y re-sentirá siempre el dolor de no poder nunca imponer su opinión ya que un acto de radical humildad le será imposible; por eso, no podrá menos que dejarse tentar por la crítica más o menos "envenenada" (soy testigo que de ésta ni el mismo Papa se salva). Esto me recuerda la meditación del Padre de Lubac sobre la Iglesia en la que dice que "la fe puede continuar siendo sincera, pero está minada por todas partes. Se empieza a mirar a la Iglesia como por fuera, para juzgarla. El gemido de la plegaria se ha convertido en recriminación exclusivamente humana. Por este movimiento farisaico, especie de secesión interior, todavía no reconocida pero siempre perniciosa, se entra en un campo que puede conducir a la apostasía" (2). La Iglesia, como dice de Lubac, no es una academia de sabios, ni de políticos sabios, ni de "intelectuales", sino todo lo contrario: en Ella se dan cita los miserables, los pobres, los ignorantes, los tullidos; los miembros de la Iglesia, los verdaderos *miembros* suyos, son "plebe" no "élite" de Dios. Y el cristiano re-sentido no querrá ya nunca ser "plebe"; no querrá la amistad de este clérigo "ignorante" y tosco; estará "separado", dueño de una fe inmaculada y de "su" ortodoxia intangible; no será es claro, un representante de la verdadera, necesaria y humilde y siempre saludable crítica interna, sino de la "crítica" re-sentida ejercida de fuera y, como un "piccolo potefice" dictaminará de fuera lo que debiera haberse hecho, lo que no debió o debió decir tal encíclica, lo que hay que hacer y lo

(2) Henri de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, p. 280, trad. Zorita Jáurregui, Desclés de Brouwer, Bilbao, 1958.

que deberá hacerse para que la Iglesia no naufrague. De estos cristianos (me acuerdo del pobre Tertuliano al que Nietzsche y Scheler con toda exactitud llaman resentidos) cristianos que han pronosticado el "agotamiento" de la Iglesia aún en el plano de sus realizaciones temporales, o el "agotamiento" histórico del Catolicismo, está llena la historia. Y la Iglesia está aquí. Ellos *va* no. Crítica que, en el fondo, no lo es; simple impulso que no-puede-menos-que manifestarse, símbolo del re-sentimiento ante la omnipresencia ofensiva que para ellos es esta paradógica y "pobre" realidad de la Iglesia, presencia insuperable siempre, siempre presente. La fuerza, la terrible fuerza de la *debilidad* de la Iglesia les será insufrible; la falta de las "realizaciones" muchas veces temporales e históricas, otras espirituales según su concepción de la Iglesia, se les antojará como el "agotamiento" de la Iglesia. Claro que la Iglesia es Otra cosa. En realidad, creo que nada hay más de trágico que esta distensión dolorosa del re-sentimiento religioso.

Naturalmente que en tales condiciones el amor al prójimo resulta una expresión vacía y el *agapán*, "frente" a los rebaños, ha sido reemplazado por el *misein* que es menosprecio, desdén, ya que significa, precisamente, un hacer caso omiso de; entre el "cristiano" re-sentido y el prójimo se abre un abismo de nada ya que el resentimiento es lo contradictorio del amor; el resentido dirá que "Con Fulano no tengo *nada* que ver" o "Con Fulano no quiero saber *nada*"; en efecto, entre él y el *tú* señalado no quiere que haya nada, es decir, que entre él y el otro está la *nada* y como la nada es la mera ausencia, es, por eso mismo, la ausencia radical del amor. Pero aquella "nada" del *tú*, paradójicamente, constituirá para él una presencia ofensiva siempre y siempre insuperable ya que la razón misma de semejante presencia ha sido creada por él mismo; re-sentirá de nuevo siempre esta presencia ofensiva del prójimo y no podrá menos que simbolizarla de alguna manera. Amar a pesar de las antipatías personales, amar a los que nos son naturalmente detestables, amar a los que han sido injustos con nosotros, estas antítesis y paradojas del Cristianismo, concretos actos que al cristiano le constituyen como tal, en el re-sentido se hacen imposibles aunque teóricamente los sostenga, porque ha puesto la *nada* entre él y el otro. Y así vuelve a doler siempre la distensión del resentimiento religioso, sed que no sabe abrevarse en el Agua que tiene a su alcance. Pero a la vez infinitamente distante. Nadie tiene más necesidad que el resentido de que se ore por él.

XI

EL AGUA QUE APAGA LA SED

El resentimiento, en cuanto tiene su ámbito metafísico en todo el hombre, es destructivo y envenenante de todo hombre; aquello que existe ofendiéndolo siempre (la ofensa omnipresente) y que de algún modo muestra lo que no es lla pero sí su símbolo (el no-poder-menos-que) hace que el hombre re-sentido *sea* tensión o angustiada espera de una "plenitud" que es, en el fondo, pseudo plenitud; ya que lo que el resentido espera es, precisamente, aquello que colme su ansia profunda de vindicta y que, al colmarla, con su cumplimiento desaparezca la ofensiva omnipresencia que ha envenenado su vida. Pero como esta presencia adviene negativamente, su desaparición no sería compensada por otra presencia sino por el "hueco" metafísico de una ausencia, de una nada; pero esto no acontece nunca porque, como he dejado dicho antes, aquella presencia ofensiva se ha hecho una subjetiva presencia de su conciencia y, por eso, aún la destrucción de aquella objetiva presencia que ha causado el resentimiento, no logrará nunca la destrucción de *su* presencia ofensiva. Por eso el resentimiento no tiene remedio, es enfermedad mortal, incurable; es la in-comunicación esencial. La triste condición del hombre resentido es la del solitario dejado en desolación plena, solo con su impulso de vindicta, solo con la odiosa presencia siempre ofensiva, solo con su impulso impotente.

El resentido tiende pues a cierta "plenitud" que oscuramente ansía con todo el hombre. Pero lo que puede colmar su ansia de vindicta no será hallado jamás en la línea del resentimiento. Por eso, aún siendo una enfermedad psicológica y metafísica, no tiene remedio porque en la mera línea de la naturaleza es claro que la mera naturaleza es impotente para arrancar de sí aquello que es una presencia hecha necesaria, hecha una sola cosa con la naturaleza metafísica del re-sentido. La naturaleza se muestra impotente, ineficaz, ya para colmar su tensión, ya para arrancar de sí aquella ofensiva presencia radicada en el "doble fondo" del resentido. La misma naturaleza ha sido ya vencida, vulnerada, por el negativo impulso (en el fondo contranatural) del resentimiento que ha asumido (como su ámbito propio) a todo el hombre. Por eso, porque en el resentimiento la misma naturaleza ha sido vencida, digo que es naturalmente incurable, un mal metafísico en cuanto afecta a la integralidad del hombre.

En el fondo, lo que verdaderamente acontece al resentido es la no aceptación de lo que *es* porque en el otro ve cierta usurpación de lo que a él le corresponde, y por eso, el otro se ha transfigurado *en él* en una presencia obsesiva. Es claro que en tal condición, solamente la *humilde aceptación de lo que*

realmente se es, por poco que fuere, por nada que fuere, posibilita una real superación del resentimiento. Pero una aceptación que sea radical humildad de aquello que se es, no parece naturalmente lograble. Pero se puede señalar el camino. Porque es evidente que aquello que se es es, simplemente, lo que gratuitamente me encuentro siendo, sin haberlo podido. Por tanto, aquello que me encuentro siendo no ha sido "puesto" por mí (que solamente lo descubro) sino que lo que soy como tal no es posición mía sino gratuidad plena. De lo contrario debería admitir mi existencia como anterior a sí misma. De modo que la actitud propiamente humana no puede ser otra que esta radical humildad que es aceptación plena de la gratuidad de lo que concretamente soy. Y esto es lo que el resentido no parece dispuesto a hacer. La natural (aunque ineficaz) tendencia del hombre al Absoluto, es decir, a la plenitud de sí mismo, que emerge desde la misma gratuidad de su existir, en el re-sentimiento aparece como *invertida* porque se excluye la radical aceptación de aquello que se es; y esta inversión implica la simultánea presencia de aquello ofensivo frente a lo cual se tiene conciencia de la propia impotencia sin poder-menos-que simbolizarlo de alguna manera. Pero lo importante que deseo destacar es que esta inversión implica no una exclusión de la natural tendencia al Absoluto (lo que es ontológicamente imposible) sino una desnaturalización de ella. Así como esta tendencia radical de nuestra naturaleza es naturalmente ineficaz, así también la negativa tendencia desnaturalizada del re-sentido es doblemente ineficaz; pero entonces es claro que aquella tendencia ontológica del hombre al Absoluto (que es presente a él desde el momento del descubrimiento del ser, momento en el cual el ser se escinde en el sujeto-objeto) muestra que el hombre *es* apertura a un orden que trasciende su mera naturaleza. Fíjese el lector que no he dicho que el hombre "se abra" al Absoluto que trasciende la naturaleza; digo que el hombre *es* apertura a lo que trasciende la naturaleza y con lo cual se halla religado ontológicamente; o sea que el hombre es apertura radical al orden de lo sobrenatural (sin exigirle); por eso, el hombre es metafísicamente religación, religión. Esta es la posibilidad metafísica de la revelación sobrenatural.

El Cristianismo aparece como la religión que, precisamente, enseña al hombre la radical aceptación de aquello que se es; y aquello que se es es radicalmente gratuito, donado, recibido. Ciertamente es que quien carece del don de la fe se detiene en la simple comprobación de la contingencia radical y no tiene por qué seguir adelante. Pero el problema profundo de la tendencia del hombre al Absoluto queda siendo problema, el problema por excelencia; queda siendo radical apertura y nada más. Ahora bien, si ponemos los ojos sobre el re-sentimiento en cuanto esencial distorsión de la naturaleza pero, en el fondo, aunque distorsionada, tendencia a una plenitud jamás lograble, entonces veremos que además de la tendencia natural ineficaz, esta misma tendencia natural

ineficaz ha corrompido su naturaleza. Si ha corrompido su naturaleza (obsesiva presencia ofensiva) no queda más que el camino de la profunda, abrupta, violenta, aceptación de aquello que se es. El resentido no tiene otra salida si se ha de superar el resentimiento. Pero no es tan simple porque previamente se ha de enderezar a la naturaleza distorsionada por la obsesiva ofensa omnipresente; y, precisamente, el acto de suprema humildad no ya filosófica-natural sino religiosa es, a mi juicio, el único remedio seguro del resentimiento. Por que es el único acto por el cual el hombre adviene a la plena conciencia de su nada y su gravedad total; entonces y sólo entonces el hombre acepta absolutamente aquello que es. Y acepta humildemente aquello que es su prójimo ya que lo que el prójimo es (la causa de su resentimiento) es también gratuidad plena. En el fondo del fondo, nada; en el fondo del fondo, puro recibido, donación completa, derelicción metafísica y, por eso, religación esencial. En tal caso, nada del prójimo, nada del *tú* y de los otros *tú* podrá transformarse en una presencia ofensiva en cuanto esa presencia aparece como usurpada; la injusticia y la ofensa recibida serán perdonadas (sin que esto implique la renuncia a la justicia vulnerada). Por todo esto he dicho más arriba que el re-resentimiento es absolutamente insuperable en la mera línea de la naturaleza; pero sí lo es y absolutamente en el orden de la sobrenaturaleza. De esto se sigue que el Cristianismo, en cuanto amor al *tú* próximo y al *Tú* divino y simultáneamente humilde aceptación de aquello que gratuitamente se es, excluye toda ofensiva presencia que es *aislante* y, en el fondo, no aceptación de aquello que se es. Así por ejemplo, una injusticia social será afrontada en cuanto se intentará por los medios justos la restitución de la justicia vulnerada. Y es lo que el Cristianismo quiere. Pero en una visión integralmente cristiana del mundo y de la vida, aquella injusticia social (que requiere ser reparada) no será transfigurada en una ofensiva y envenenante presencia simultáneamente acompañada por el estéril impulso vindicativo; como esta presencia ofensiva se “instala” para siempre en la conciencia (personal o colectiva) aún la destrucción de lo ofensivo no significará la desaparición de la presencia ofensiva y el resentimiento irá en aumento; de ahí que en el orden natural, una vez producido, el resentimiento es insuperable. De ahí también que el Cristianismo, lejos de ser producto del resentimiento como creía Nietzsche (que tenía razón si observaba a los pseudo cristianos “maestros de virtud” verdaderamente resentidos) sea el único remedio real del resentimiento. Por eso, no es el superhombre el remedio del resentimiento y no es tampoco la imagen del hombre liberado del resentimiento. Yo creo que la imagen del hombre que por aceptar libremente aquello que gratuitamente es, está libre del resentimiento, no es el superhombre sino el Pobrecito de Asís. No más sed inapagable. Tántalo ha encontrado la Fuente de Agua Viva.

ALBERTO CATURELLI
De la Universidad de Córdoba

VIDA Y QUEHACER DE LA FILOSOFIA

Desearía bosquejar aquí algunas ligeras consideraciones sobre la vida filosófica en cuanto actitud y en cuanto tarea, que nos parecen coincidir con una larga y venerable tradición.

En primer lugar debemos decir que la filosofía, saber o intento de saber último, pide para formalizarse como tal, una vocación específica: la vocación del fundamento. Esta vocación es un llamado, una *vocatio* del ser que crece como clarooscuro en la conciencia de quien filosofa y constituye la ultimidad de la filosofía. Queremos decir: todo acto, toda actividad, implica la atracción de un fin; sin el fin que nos llama no saldríamos de la indeterminación potencial, a la determinación del acto. Es por el fin que somos llamados a realizar cierta actividad, a poner en marcha cierto dinamismo. En el orden intelectual, ya se sabe, el llamado, la atracción, viene del ser en cuanto aspiramos a su conocimiento. Pero, como el ser se dice de muchas maneras, la vocación también es múltiple y plural. Llama desde la visible superficie de las cosas, pero también llama desde lo invisible, desde la profundidad. Sin embargo, como todos los seres se sustentan en el ser, como todo lo visible reposa en lo invisible, debíamos concluir que en toda vocación al conocimiento, cualquiera sea su nivel óntico, hay un llamado del ser último y hay, por eso, un llamado a la filosofía. Aquí se funda el hecho de que la ciencia no es, en el fondo, sino la filosofía, como ciencia *rectrix*, como ciencia arquitectónica que pensaban los antiguos.

Pero, como los llamados al saber se mueven sobre distintos planos fenomenológicos, o tienen distintos objetos formales, reservamos el nombre de filosofía para aquella investigación que se orienta, de modo crítico y autoconsciente, al saber explícito del fundamento. Es decir, llamamos filosofía, como los griegos, al intento de despejar y descubrir la *arché*, el principio de todo lo que hay.

Esta vocación tiene tormentos y gozos peculiares. Como constitutivamente está llamada a frustrarse, ya que nosotros, cuando conocemos, conocemos los

entes, pero no podemos conocer el ser, sino *sub ratione causae entis*, vive en ella una dialéctica de insatisfacción que nada puede colmar. Y hay una especie de desfondamiento, que destonda el mundo del ente en busca del ser, mientras en nosotros mismos se ahonda como un abismo. La cosa es bastante simple y oculta un misterio, sin embargo nuestra inteligencia se actualiza, se realiza a sí misma al aprehender el ser pero como, para aprehenderlo, lo reducimos al ente, es decir a quien tiene el ser, sin serlo, mientras más y más ascendemos hacia el ser y nos actualizamos en la captura de los entes, más cavamos nuestra intimidad en busca de un acto que se va: *constitutivamente fugitivo*. Por eso para una larga línea del pensar, la filosofía puede probar que el ser, al que estamos destinados, existe, pero no qué es.

Tal ambivalencia entre sed del ser e imposibilidad de su conocimiento esencial o presencial, determina la psicología, a veces dramática, a veces trágica del filósofo, especialmente en las vocaciones juveniles, tan trabajadas por el apuro y la decisión. Es como una mezcla de júbilo y desaliento, de optimismo mezclado con un latente sentido de frustración. Se unen, por momento, la fuerza con la fragilidad, el rigor crítico con la simpleza. El filósofo, así, es capaz de atisbar las cosas más altas y más profundas, pero, a una con ello, de trabarse con las más obvias. *Mutatis mutandis*, hay en el filósofo ese espíritu que también suele encontrarse en los poetas, en los grandes artistas; fundamentalmente en los santos y en los niños.

Y como consecuencia, la filosofía, el llegar a ser filósofo, no puede identificarse con una profesión, aunque de hecho ocurra en las concretas condiciones de la sociedad. La filosofía, porque busca el ser último; esto es, el ser sin más, implica una especie de desligamiento, de desasimiento permanente y no es muy conciliable con el espíritu un poco burgués y medroso del funcionario, del profesional filosófico.

Ser filósofo, repetimos, implica el desasimiento; no es encontrarse y saberse *engagé*. Es, más bien, una pugna perpetua por romper todos los compromisos, por liberarnos, por pasar del plano del ente al plano del ser. Y, simultáneamente, no obstante, es una voluntad de *reliatio*, de religamiento, pero esta vez con el principio, con el ser y no con los entes. Claro, esta *reliatio* ya no implica *engagement*; es como un salto a lo absolutamente otro del ente y sus mallas, hacia el ser y la libertad. Porque el ser no nos aprisiona, no nos ata como si fuera una cosa o una obsturación; el ser es la salida, el ser es la franquía, el ser *es* la libertad, precisamente. Por eso, en proporción analógica, la libertad del filósofo es también la libertad del santo: ambos han trascendido el mundo de los entes y han echado sus raíces en la plenitud del ser; viven junto a la fuente de las aguas. *Del agua que yo te daré manarán ríos para la vida eterna*.

Ahora bien, en otro horizonte, desde el punto de vista genético y aún

metódico, si bien la filosofía es una tarea *nuestra*; es nuestra tarea fundamental, la tarea del hombre en cuanto tal, ella no debe entenderse ni en sí misma, ni en sus caminos o vías de realización, de manera subjetiva. Se explica así que el filósofo sea un hombre abierto, un hombre que desde sus estructuras más elementales —la vida sensible— está en contacto, se *toca con*, todo lo que es: con la naturaleza, con los hombres, con la historia, con Dios. Porque su vocación es el ser y el ser es todo, nada es extraño a los ojos del filósofo. Y, en el orden esencial, nadie es menos filósofo que el especialista inclusive en cuestiones de la filosofía. No se trata, queda claro, de un juicio peyorativo sobre la especialización; quiere decir, simplemente, porque es verdad, que quien en busca de un aspecto del ser, técnico, histórico, filológico, olvida el ser en en sí mismo, ha olvidado, lo sepa o no, la esencia misma de la filosofía. En el fondo es la reducción del ser al ente y por ahí anda el olvido del ser de que habla Heidegger como proclividad natural de la historia de la filosofía.

Para evitar el riesgo de tal olvido, en la medida de lo posible a la previsión metódica, la formación filosófica necesita, junto a morosos y pacientes trabajos de hermenéutica concreta, una actitud humana despegada y libre, de ilimitada amplitud; es decir, necesita de una actitud cuyo objeto es siempre lo abierto. Pero nada conduce mejor a lo abierto que el estudio y la familiaridad con los grandes espíritus; con aquellos que, de cualquier modo, llevaron un mundo dentro de sí, llevaron el ser o, por lo menos, el sentido de su trascendencia. Pienso, a ese propósito, en algunas experiencias de comunicación que reputaría insoslayables. En primer lugar las fuentes religiosas del ser y de la vida: la Biblia. No puedo concebir un pensador que desconozca los Evangelios, el libro de la Sabiduría, el Eclesiastés. Con distinto valor formal, el que va de lo absoluto revelado por el misterio divino a lo absoluto vislumbrado por el hombre, el Bhagavad-Gita, el Kata Upanishad. Luego las vidas, las vidas ejemplares: Sócrates, San Francisco de Asís. Sin faltar los poetas, los trágicos griegos, Shakespeare, también Cervantes y Dostoiewsky. Y los grandes momentos del pensar teórico, desde Platón, desde antes de Platón. Digamos todos lo originario que ha pensado el pensar: Lao Tse y Sankara; Parménides y Heráclito, el mismo Platón. Luego Aristóteles, Plotino, San Agustín, Santo Tomás, Kant, Hegel, Bergson; un río de vida que fluye siempre, que siempre está deletreando el misterio del hombre y su destino.

Tales experiencias precisan, por un lado el dominio de lenguas, que el estudioso debe llevar adelante sin desfallecimientos, pero sin confundir tampoco las cuestiones filosóficas con las filológicas; por el otro, la guía del profesor o del maestro, si se tiene la suerte de encontrarlo. Digo del maestro, preferentemente, porque los profesores, en medida creciente, somos una rara especie de filósofos más o menos desdibujados en un mundo que está perdiendo su vocación por la filosofía. Por eso en tantos casos resultamos para el alum-

no una experiencia negativa y sólo los muy fuertes pueden sobrellevarla; no sólo encuentran en nosotros unos especialistas en problemas que obsturan lo abierto, sino hombre castigados y vencidos; unos especialistas en escepticismo, en desaliento y en desilusión. El verdadero maestro, en cambio, cuando lo hay, es el maestro en el sentido clásico de la palabra. Aquel que vuelve a la caverna, luego de contemplar el Bien, porque ama a sus hermanos. Aquel de quien decía Platón que estaría dispuesto a seguirlo como a un Dios.

El maestro actúa de varios modos: primero por la exposición sistematizada que patentiza en imágenes accesibles y diáfanas las grandes estructuras del pensar y del ser; que muestra los secretos focos de luz, pero que no oculta los nudos problemáticos y el valor de misterio que hay en toda filosofía. Pues se nace al pensar profundo tanto cuando vemos el ser, de pronto, al modo de una iluminación, como cuando nos quedamos parados ante un límite impenetrable al sentido. En segundo lugar, el maestro debe conducir hacia las fuentes imperecederas. La guía puede ir desde el simple consejo indicador, hasta el rico y complejo trabajo de seminario o de tesis. En uno y otro caso se trata de abrir el espíritu del discípulo, de mostrarle modos concretos en que acaece la trascendencia, por su acceso a ciertos hombres egregios, para decirle allí, como la sabiduría hindú: *tú eres eso*. Claro, la trascendencia no sólo se alcanza en la aproximación a los hombres ejemplares; se alcanza en el análisis y la contemplación del ser. Por eso una formación filosófica sin trato frecuente con los textos clásicos, carece de cuerpo y de sangre; pierde la continuidad rumorosa e iluminadora de la historia viva donde nace y crece la filosofía. Pero la formación filosófica que sólo se atiene a los textos, tampoco es suficiente. Porque la cosa es con el ser, no con los textos. Y si está bien que abordemos el ser en los milagros de su expresión teórica, está mejor que nos hagamos capaces de mirarlo directamente a los ojos.

Por último, el maestro actúa en la amistad profunda y directa. De tú a tú. Aquí está el secreto del diálogo socrático. Un verdadero maestro es un amigo que nos ayuda no tanto a filosofar, cuanto a ser. De allí que la enseñanza no consiste en injertarnos un ojo para que veamos con él, sino en prender una luz. Y los que tienen ojos para ver, que vean.

Con el maestro nace la experiencia de la fidelidad en el más alto nivel del desinterés. Y esa fidelidad al maestro se corresponde con la fidelidad al ser, sin que suponga sumisión ni muerte de nuestra independencia creadora. Está hecha de amor, de veneración y de respeto y supera fácilmente los intervalos mediatizadores de las ideas. No fué casual que habláramos de una relación de tú a tú. Cuando yo trato a alguien como a un tú, no atiéndolo tanto a sus ideas cuanto a su ser. Es su existencia la que me ayuda a vivir, como la existencia de nuestros hijos.

Sin embargo el amor al maestro se concilia bastante bien con otro amor

consustancial a la filosofía: el amor a la verdad. Y no sólo a la verdad con mayúscula —aunque este es siempre el amor primero— sino a la verdad en sus formas más humildes y obvias. La norma es, *amicus Plato sed magis amica veritas*, pero el ser más amigo de la verdad que de Platón, no significa que se deje de amar a Platón. Quiere decir que tengo la libertad para ser *yo mismo* lo que Platón más amaría en mí, precisamente. Aquí hay que insistir: una verdadera señal del espíritu filosófico es la buena voluntad para con los hombres, inclusive la tolerancia, aunque debamos ser duros con sus ideas. Es al revés de lo que la gente cree. No importa que uno se enoje con las ideas; no les pasa nada. Lo que importa es no enojarse con los hombres, que viven del amor y perecen sin él.

Para concluir con el tema de la verdad debemos recordar siempre una norma básica: no mentir. Un filósofo es un hombre verdadero y es un hombre veraz. La mentira es una niebla de nada que, lenta o vertiginosamente, quiebra todos los puentes con el ser. Todo se pierde en esa nada: perdemos las cosas, perdemos al otro, perdemos a Dios. Nuestro ser deviene nada, una pura negación, una mentira ontológica. Y no se crea que estamos diciendo cosas fáciles. Es más fácil entender el Parmédines de Platón que acostumbrarse a no mentir nunca, en ningún momento; a propósito de ninguna cosa; que acostumbrarse a decir la verdad en todo, siempre, hasta que uno se mueva en la verdad como en la piel. Los confesores saben bien esto que digo y saben más: que por algo, alguien se llama "El mentiroso".

Por último, hay otra cuestión decisoria que Jaspers acentúa: la filosofía exige meditación. Nada puede reemplazarla. Y nada es menos filosófico que el activismo o la praxis *à outrance*. Meditar es retirarse, acogerse a lo abierto interior, ensimismarse, pero también contemplar, dentro y fuera nuestro, la implícita y conmovedora potencia oculta del ser. El ser es alcanzable en la soledad de mi conciencia, en los desiertos y su silencio, aunque también en el parpadeo de una flor, en los campos. Nadie puede señalarlo con el dedo y decirnos con suficiencia: está aquí, está allí, pues habita en todas partes y en ninguna; a todas las trasciende. La meditación tiene un registro ilimitado, pues. Hay que hacer el intento de penetrar en sí mismo y conquistar el conocimiento que Sócrates quería, aunque a los comienzos nos sobrecoja un como pasmo, ante la tiniebla que parece haber adentro; al fin, si nos habituamos a permanecer allí, nuestra pupila se irá dilatando, nuestro oído se hará más delicado: empezaremos a escuchar un buen día el rumor del ser que no descansa. Hay que intentar, también, penetrar en el tú. No es imposible para quien comprenda que ambas experiencias son una misma. Pues el tú es el nombre del yo pronunciado por otro, como suele decir Sciacca. Pero es ciertamente imposible asirlo al modo de algo fenoménico. En el yo y en el tú está el es-

píritu y parece que se fuera a medida que nos acercamos. Por eso son fuentes del ser y rebasan el horizonte del ente.

La historia también: la historia es *magistra vitae*. Nosotros oímos nuestra propia voz en ella, como la oímos en las viejas ciudades, con ruinas y con tiempo. Un filósofo no debe desconocer; debe meditar en la epopeya temporal del hombre, buscar su sentido. En la abertura ante la historia está implícita, por eso, la abertura hacia el ser, como lo que fué y como lo que será. También aquí en su pasado como gesta y en su futuro como sentido, el filósofo encuentra una palabra que dice: *tú eres eso*.

La meditación requiere ciertas disposiciones especiales de la voluntad y unos como exámenes de conciencia. Por ejemplo, confianza en la razón, en la inteligencia, junto con un sentido crítico que nos impida caer en el racionalismo. Todo no es la razón, pero negar la razón en absoluto implica la oscuridad y la muerte intelectual. No hay que ser *misólogos*, odiadores del Logos, decía Sócrates. En cuanto a los exámenes de conciencia, dos cosas son las más importantes. Por un lado el examen que todo hombre debe tener ante sus ojos y que se refieren al bien obrar. ¿Hemos sumado un poco de bien al mundo? ¿Hemos actuado de modo que nuestra existencia no sea superflua? ¿Hemos sostenido la vida de los demás? ¿Somos dignos de nuestro Dios, de nuestros amigos, de nuestros hijos? Por el otro la introspección incluye una como circularidad de la vocación metafísica que vuelve sobre sus propias bases. No debe pasar un día sin que nos rescatemos de la fácil dispersión con algunas preguntas reiteradas: ¿Quién soy yo?, ¿Cuál es mi destino, el de los seres que amo? ¿Qué es el ser?, como repetía Aristóteles. Ejemplo de un preguntar semejante, ingenuo, y que sin embargo cava a profundidades insospechadas, es el de Santo Tomás que diariamente se decía ¿qué es Dios?, ¿qué es Dios? Quien no reitera semejantes problemas cruciales empieza a expatriarse de la filosofía, sin darse cuenta, por cierto. Ellos en cambio, anudan nuestra adhesión, nuestra resolución de remontar el curso de los entes en busca del ser.

La adhesión general se especifica luego en otras concretas, en las grandes estructuras donde el ser se hace como patente: la tradición histórica del *ethos*, el espíritu religioso, la amistad y ese inefable clima ascendente que es la vida familiar. Si un pensador no comprende que hay un misterio ontológico en el amor a la mujer, en la identificación existencial con el hijo, en el honor de la stirpe, de la sangre y de la tierra, padece una fuerte déficit para la vida de la filosofía. Empieza a ser como la tierra castigada por los malos vientos, lastimada por las arenas. Pero si no sabe que hay otro misterio en la catharsis de la soledad y de sus desasimientos; si no sabe, paralelamente, que aquellas adhesiones pueden acompañarse con el abandono de todo en las manos de Dios y un creciente amor a todos los hombres, hecho de ternura hacia las

cosas más lejanas y más extrañas —porque nada ni nadie es extraño en la casa del ser— tampoco hará suyas todas las facetas de la filosofía.

Como decía Rilke del hacer poético, otro tanto hay que decir del hacer filosófico: hay que mirar los ojos de la vida, pero también mirar los ojos de la muerte. Hay que amar la belleza que irradia una Anunciación, un Coral, pero también amar la lejana canción de la tierra, la paz de los campesinos; hay que amar a los pobres, mucho, y deletrear la sabiduría que repiten y anuncian los tiempos. ¿Qué más? Todo. Porque si es bella una Anunciación de Fra Angélico, es sublime el mar, los linos azules, la montaña, los inmensos espacios que estremecían a Pascal.

Al fin, como dice Jaspers, un filósofo tiene que repetirse todos los días: Dios existe.

MANUEL GONZALO CASAS
Tucumán, Argentina

APROXIMACIONES A LA TEORIA POLÍTICA MODERNA (1)

1. La consideración de la teoría política moderna, aún cuando se haga de modo aproximativo, reclama ciertas previas precisiones metodológicas para evitar errores de inicio.

En primer lugar, acotar su campo propio, el de la *teoría* política; y luego, ya dentro de ella, señalar cual sea la versión *moderna* que es donde recién aparece éste particular protagonista que es el Estado.

2. *Teoría* política no es *filosofía* política. Aquella ciñe su quehacer a las causas inmediatas del obrar político y, de esta suerte, circunscribe su área a lo que podríamos llamar “política pura”. Por el contrario, la filosofía política, por ser precisamente filosofía y tender a una visión unitaria de las cosas, recoge aquella noción pura de la política para articularla, profundizándola, dentro de la totalidad del comportamiento humano y del orden general del mundo.

Por olvidar esta distinción —que no es tajante divorcio— suele desinterpretarse la teoría política incurriéndose en una suerte de platonismo político en que se confunde la teoría de la comunidad con un tratado de ética o de metafísica, o, por el contrario, cayendo en el maquiavelismo político, que, de rechazo, aísla definitivamente el obrar político de otras conductas u órdenes de conducta, atribuyéndole absoluta independencia.

3. La caza del concepto puro de la política resulta difícil y se presenta pleno

(1) Estos apuntes han sido redactados en base a las notas que utilizamos para una conferencia pronunciada durante el corriente año en el Centro de altos estudios de la Secretaría de Guerra y no pretenden sino trazar un esquema, con todos los riesgos consiguientes, de la figura del Estado tal como ha sido trazada por la teoría política moderna. Si bien se apunta en algunas ocasiones la crisis de esta imagen teórica, se ha evitado entrar en su consideración que cae fuera de nuestro propósito y exigiría una serie de precisiones y desarrollos que exceden los límites de este trabajo. Demás está subrayar, como se ha expresado en el texto, que la figura del Estado que nos ocupa es la que vitalmente dominó hasta la primera guerra mundial. Por esta razón, toda una serie de fenómenos y circunstancias posteriores, que concurren en la formación del régimen político que Burdeau ha llamado “democracia gobernante”, no son tomados en cuenta.

de dificultades. Entre las muchas tentativas ⁽²⁾, la de Bertrand de Jouvenel ⁽³⁾ logra, a nuestro juicio, una mayor justeza y permite disponer de una excelente hipótesis de trabajo.

Política o acción política, en sentido muy general aplicable a todo quehacer humano, estatal o no estatal, es aquella destinada a promover y provocar la adhesión personal de otros. Allí donde un proyecto vital, una iniciativa o una campaña está dirigida a causar la reunión de voluntades obteniendo una colaboración, hay ya, "política". En cambio, cuando el esfuerzo tiende, no a conseguir aquella adhesión personal, sino a juntar y hacer emplear recursos o medios útiles, hay, no ya política, sino "economía". Robinson, por ejemplo, no desplegó, ni pudo hacerlo, acción política, sino comportamiento económico.

Esta acción política lata puede ser episódica o permanente. En el primer caso, el quehacer es "aditivo", en el segundo, "agregativo". Hasta aquí, este nucleamiento de voluntades es visto como "medio" para alcanzar un fin distinto del grupo; pero bien puede ser que ese fin radique en la formación y conservación del agregado mismo, constituido así en su propio objetivo. Es aquí —concluye Jouvenel— que se alcanza el concepto "puro" de la política, definida como el comportamiento que promueve y conserva un consorcio de voluntades, un agregado humano, sin otro fin específico que el de su existencia misma.

En esta descripción se destacan las figuras permanentes de toda obra política: el fundador (dux) o los fundadores; las fuerzas institucionalizadoras que al organizar la comunidad le proporcionan los medios de conservación; el poder, que es la capacidad de provocar la adhesión ajena; la soberanía, fundada en constituir el grupo su propio fin; la base humana cuya adhesión, aunque promovida, es imprescindible; el plan, programa o proyecto que no es sino el orden fundamental.

Resumiendo estos factores que se exhiben en toda acción política duradera y constituyen los principios integradores de la comunidad organizada, pueden reducirse a tres: a) el poder, capacidad de mando en manos de los promotores y conservadores, que funda y conserva el agregado; b) la libertad, que es el modo inexcusable en que la adhesión, por provenir de hombres, se concreta; y c) el orden, que es el programa o régimen de la colaboración.

Muéstra ahora con patencia cuanta razón asistía a Maurice Hauriou ⁽⁴⁾ para decir que "en la trilogía clásica —orden, poder, libertad— se resumen todos los elementos del problema político".

Queda así al desnudo la estructura elemental del quehacer político puro,

⁽²⁾ Entre estas tentativas pueden citarse la de Carl Schmitt en *El concepto de la política*, la de Carlos Ollero en *Estudio de ciencia política*, etc.

⁽³⁾ *La soberanía*, Madrid, 1957, ps. 47 y sgts.

⁽⁴⁾ *Principios de derecho público y constitucional*, trad. Carlos Ruiz del Castillo, Madrid, 1927, p. 8.

y con ello, su problemática esencial, que no consiste sino en la determinación, dentro de una cierta situación histórica, de las relaciones entre el poder, la libertad y el orden. Y la teoría política no es sino la respuesta, iluminada por la razón científica, a esta problemática.

4. Acaba de apuntarse que la problemática de la política radica en cómo articular, dentro de una *circunstancia histórica*, el poder, el orden y la libertad. Esto es así porque el obrar político no es algo que se produzca en el vacío, sino en el espacio y en el tiempo, en una situación fáctica concreta.

La teoría política formaliza esta situación histórica convirtiéndola en "forma política", a cuya base edifica todo su aparato conceptual. Si bien en esta tarea interviene la fuerza creadora de la operación racional, las limitaciones impuestas por aquel condicionamiento existencial no pueden ser rebasadas. Si esto ocurre, y suele ocurrir por desconocer los fueros de la temporalidad y confundir los datos permanentes de la *filosofía* política con los datos históricos de la *teoría* política, se cae en estéril construccionismo.

Esta consideración permite describir con mayor justeza y rigor la teoría política moderna.

a) En primer lugar facilita la ubicación de su comienzo, que se produce cuando las relaciones entre el poder, el orden y la libertad se organizan, por virtud de imposiciones históricas, de una peculiar manera que la teoría formaliza bajo el concepto de "Estado".

El Estado, como "unidad de dominación independiente en lo externo e interno, que actúa de modo continuo con medios propios de poder y claramente delimitados en lo territorial y personal" (5), recién aparece en la edad moderna. Este tipo de estructura no existió antes, no se dió en pasadas situaciones históricas.

b) En segundo lugar, resulta particularmente esclarecedora en la actual condición de la teoría política, que es condición de crisis.

Esta visión serial de la teoría muestra cuando se produce, no ya una crisis de superficie, sino una crisis de profundidad; y esto ocurre cuando pierde vigencia o resulta insuficiente como respuesta a la realidad histórica, la forma política básica en que se asienta el sistema.

La teoría política griega cayó en tal postración, cuando su forma basilar: la polis, ya no se adecuaba a las nuevas relaciones de poder, libertad y orden creadas por la hegemonía macedónica y luego, la romana. La realidad del grupo político encerrado en el horizonte de su "nomos", conjunto o plexo de costumbres, estilos, hábitos, etc., en cuya participación recién se hacen posibles aquellas relaciones, desaparece (6).

(5) HERMAN HELLER, *Teoría del Estado*, México, 1942, p. 146.

(6) FRANCISCO JAVIER CONDE, *Teoría y sistema de las formas políticas*, Madrid, 1953, ps. 95 y sgts.

Su lugar es ocupado por otra situación: la romana, en la que el "nomos" es substituído por el "jus", vínculo de índole racional y pragmático que tiende a ampliar de modo indefinido las posibilidades de participación. Por ello, de la República al Imperio hay una esencial continuidad, y por ello, también, la condición del miembro de la "civitas" difiere del de la "polis".

Caída Roma, otra circunstancia adviene: la medieval, en la que el orden, el poder y la libertad se conforman y vinculan según otras maneras más concretas y especiales. Tras la imagen, más ideal que real, del Sacro - Imperio, se advierte una red de relaciones grupales que constituyen una peculiar realidad política.

Por fin, clausurado el medioevo, con los tiempos modernos aparece un proceso gradual y firme de *concentración* de poder, en cuyo torno gira toda su problemática política. Es la teoría del Estado.

Por consecuencia, para discernir acerca de su crisis habrá que verificar si los supuestos fácticos actuales son susceptibles de recepción en la forma estatal, o si no sucediera así se habría llegado el caso de orientar la teoría política en la búsqueda de otras formas más aptas para dar la respuesta adecuada a la circunstancia presente.

Estos apuntes no pretenden contestar el interrogante. Buscan tan sólo señalar, nada más que señalar, los hitos principales que marcan la elaboración de la teoría política moderna.

Los comienzos de la teoría política moderna

5. Para ver con cierta nitidez cómo se levantan los pilares de la versión moderna será bueno examinar sumariamente los supuestos políticos que viene a remover, esto es, los soportes medievales.

a) La situación política medieval se encuentra signada por los mismos principios que informan su cultura: el concepto sacral de la vida. Todos los quehaceres naturales y humanos: política, economía, ciencia, filosofía, se desarrollan en función instrumental respecto de lo sagrado.

La consecuencia de tal estado de cosas, o una de sus consecuencias principales en relación con la política fué que, constituyendo el criterio decisivo y unánime para juzgar su teoría y su acción, el de la verdad revelada, este privilegio se trasladó a su depositaria: la Iglesia, con la consiguiente supremacía de su autoridad aún en el campo temporal.

b) Pero esta restricción del poder secular no agota sus limitaciones, sino que sus propias condiciones reales de ejercicio añaden otros modos de contención. Como ya se apuntó, el Sacro - Imperio como sujeto exclusivo o dominante de la autoridad temporal, fué un ideal más que una realidad. Al lado y en polémica con la potestad imperial, actúan vigorosamente otros titulares de mando políti-

co; reyes, señores, ciudades. La posibilidad de que una sola mano, en un ámbito relativamente apreciable, pueda ejercer un poder directo sobre las personas y las cosas queda eliminada, ya que media la llamada "cadena de poderes" que hace que cada uno dependa del otro. Por ello es que este régimen pudo bien nombrarse como "poliarquía" y advertir en su estructura formas de "constitucionalismo", entendido como sistema de reparto y restricciones efectivas del poder (7).

6. Al amanecer la época moderna se produce un total cambio de perspectiva.

a) El horizonte cultural varía radicalmente. El signo sacral es substituído por la nota profana, y con ello comienza a declinar la influencia del poder eclesiástico.

b) Hay un crecimiento de todos los poderes humanos y naturales. La capacidad de acción del hombre aumenta considerablemente con los descubrimientos y los inventos.

c) Consecuentemente también crece el poder político, mediante un proceso de concentración que concluye por cancelar el régimen pluralista para dar nacimiento a soportes unitarios y fuertes del mundo: las monarquías nacionales absolutas.

Este mecanismo de concentración del poder opera principalmente en las siguientes líneas (8).

Militar. la aparición de los grandes ejércitos mercenarios cuyo reclutamiento y conservación excedían las posibilidades de los pequeños señores, abre a los reyes las puertas del poderío militar, permitiéndoles tener a sus órdenes directas y a su inmediata disposición, apreciable cantidad de gente armada.

Burocrática. Tanto las nacientes organizaciones militares como el incremento de las necesidades públicas (comunicaciones, administración de justicia, etc.), provocado por la mayor complicación de las estructuras sociales y económicas, reclaman nuevas formas administrativas en las que predomina el sentido de nacionalización y jerarquía, con lo que el aparato burocrático así requerido, reclama y a su vez promueve "la formación consciente de la unidad del poder estatal", liquidando su mediatización feudal y haciendo posible la vinculación directa de los súbditos.

Financiera. El aumento del poder militar y burocrático produce la necesidad de un patrimonio estatal y de recursos regulares. Lo que Jouvenel llama "mendicidad real" es poco a poco reemplazada por el derecho de recaudación que, sin luchas, es finalmente consolidado.

Jurídica. La recepción del derecho romano produce incalculables consecuencias. En primer lugar tiende a destruir los derechos locales, verdaderos

(7) HERMAN HELLER, ob. cit., p. 146.

(8) Seguimos en este punto la exposición de HERMAN HELLER, ob. cit., ps. 146 y sgts.

reductos de los pequeños señoríos; en segundo lugar, reflota categorías publicísticas obscurecidas o desechadas durante el privatismo medieval, que obrarán decisivamente en la construcción teórica del poder real. En tercer lugar, impulsa la nivelación jurídica y la consiguiente certeza que uniformiza las relaciones entre el monarca y los súbditos.

d) Por fin, juega decisivo papel en este proceso de concentración el afianzamiento de la burguesía como sector destacado de la sociedad. "Liberado de las servidumbres personales, el burgués quiere también liberar su propiedad. Esta expansión individualista exige el refuerzo del poder público, el solo capaz de romper lo que queda de las trabas feudales. La plenitud del poder público es, pues, necesaria a la burguesía, como causa eficiente de la plenitud de los poderes individuales. También el Tercer Estado burgués se apresura a reforzar la monarquía absoluta que trabaja para él. Desea, quiere, urge la edificación de lo que se llamará "monarquía absoluta" y que la Edad Media no había imaginado" ⁽⁹⁾.

7. *Los primeros teóricos.* La situación de hecho que someramente acaba de describirse es pronto formalizada por los primeros teóricos del Estado.

a) *Maquiavelismo.* Es el primero que, frente a la realidad política de las ciudades italianas, nos habla de "Lo Stato".

De su obra interesa destacar: 1º: la ruptura enérgica y tajante con la tradición medieval; 2º: la necesidad que el Estado monopolice la acción política y jurídica, con lo que la descalificación de otros titulares del poder queda firmemente enunciada; 3º: la legalidad propia del quehacer político con relación a otros comportamientos, especialmente la ética. Con ello se da el primer y decisivo paso para convertir la voluntad estatal en forma privilegiada del obrar humano, cuya integral formulación será después hecha por Rousseau, provocando la tensión, dentro de la teoría moderna, entre lo que Talmon llama "democracia liberal" y "democracia totalitaria" ⁽¹⁰⁾.

b) *Bodin.* Es el teórico por excelencia de la soberanía, con cuyo concepto persigue calificar la relación política, esto es, el vínculo entre el titular del poder y los súbditos, de modo privilegiado y por encima de todo otro lazo social. Su intento no fue sino formalizar la superioridad del poder político francés, es decir, de la monarquía, seriamente amenazada por las luchas religiosas.

La concepción de Bodin, generalmente conocida por la definición dada en la edición francesa de su obra capital: "potestad absoluta y perpetua de una República", cobra toda su significación en la fórmula empleada en el texto latino: "poder supremo sobre los ciudadanos y los súbditos *no sometido a las*

⁽⁹⁾ BERTRAND DE JOUVENEL, ob. cit., p. 321.

⁽¹⁰⁾ J. L. TALMON, *Los orígenes de la democracia totalitaria*, ed. Aguilar, 1956, ps. 1/3.

leyes" (11), que, además coincide en su sentido con el pensamiento de otro importante jurista, L'Oyseau, expresado treinta años después, en el que se caracteriza la autoridad soberana por existir "sin limitación de poder y de autoridad".

No obstante estas ideas que derechamente apuntaban a un poder totalmente ilimitado, las "creencias" sociales vigentes impusieron ciertas correcciones. Es así que Bodin reconoce como instancia ante las que el poder político soberano debe detenerse la ley de Dios, la ley natural y las "*leges imperii*", particularmente entre estas las referentes a la sucesión de la Corona y a la inalienabilidad del dominio público (12).

La existencia de tales diques a la voluntad del soberano anuncian, aunque todavía en forma embrionaria y de modo opuesto a Maquiavelo, la otra cara de la teoría moderna. La que hemos llamado, siguiendo a Talmon, democracia liberal, o según la línea de pensamiento de Burdeau, podríamos denominar "democracia dominada".

c) *Hobbes*. La importancia teórica de su pensamiento en el desarrollo de la teoría del Estado es superlativa. Para nuestro propósito subrayamos los siguientes rasgos de su doctrina:

1º Determina, de manera rigurosa, la base contractual del Estado. La relación política nace y se justifica por el pacto que asemejándose "a aquel fiat o hagamos al hombre, pronunciado por Dios en la Creación", crea el Estado (13).

2º Constituida así la autoridad política, su voluntad es la suprema norma de todos los derechos individuales y no existe instancia alguna que prive sobre sus decisiones. "Es inherente a la soberanía el pleno poder de prescribir las normas en virtud de las cuales cada hombre puede saber qué bienes puede disfrutar y qué acciones puede llevar a cabo sin ser molestado por cualquiera de sus conciudadanos" (14).

3º La vinculación soberano-súbdito se verifica sin intermediarios. El Estado es instituido "por pactos de cada hombre con los demás" (15), de tal modo que la nota individualista, en este momento originario, es tan patente como puede serlo el aspecto autoritario. Con razón Chevallier (16) llama a Hobbes "individualista autoritario".

(11) GEORGE H. SABINE, *Historia de la teoría política*, México, 1945, p. 389 y nota.

(12) GEORGE H. SABINE, ob. cit., ps. 391/392.

(13) TOMAS HOBBS, *Leviatan*, trad. Manuel Sánchez Sarto, F. C. E., México, Introducción.

(14) *Leviatan*, capítulo 18, segunda parte.

(15) *Leviatan*, capítulo 17, segunda parte.

(16) J. J. CHEVALLIER, *Los grandes textos políticos*, ed. Aguilar, 1955, p. 79.

Despliegue de la teoría y su problemática

8. *De la monarquía absoluta a la democracia liberal.* Señaladas las bases de la teoría, veamos ahora su desenvolvimiento.

a) La primera etapa se ha desarrollado al amparo de la monarquía absoluta. La principal preocupación recae sobre el modo de conceptuar el poder político concentrado y nacional, mereciendo secundaria atención el tema de las libertades y derechos de los súbditos. Entre los elementos del problema político que apuntamos en un comienzo, la consideración es solicitada por el poder, más que por libertad y el orden. Pareciera como si la pujanza vital de esta nueva manifestación de energía política deslumbrara al hombre moderno, relegando a la sombra los demás aspectos.

Si bien para que en la articulación de la relación política se muestren con luz propia sus otros términos habrá que esperar la obra de Locke, ya en los primeros teóricos, particularmente en Maquiavelo y Hobbes se da, aunque en forma embrionaria, el planteo elemental.

b) Maquiavelo, sin ninguna duda, concibe la forma estatal que considera propia de su tiempo y merecedora de su meditación, como "obra de arte", como algo creado exclusivamente por la voluntad humana y por consiguiente extraña a justificaciones teológicas o a exigencias tradicionales. En otras palabras, eliminan de la imagen del Estado todo factor decisivo que pudiera imputarse a causas ajenas a la pura actividad del hombre.

Hobbes, a su vez, tematiza desde la perspectiva intelectual de su época, esta creación del hombre en el orden político, y pone a la base del Estado, el pacto, y si es verdad, la voluntad de la multitud así conformada carece de toda otra eficacia que la fundacional, desde que instituida la autoridad toda participación de los gobernados cesa, no menos verdad es también que ha colocado la piedra angular de la doctrina que ve en el pueblo o en su voluntad el origen del poder.

c) Pero es recién en Locke cuando el elemento "libertad" alcanza la dirección y envergadura que ha de tener en la teoría moderna. El Estado, de igual modo que en Hobbes, nace del pacto, pero no tiene otro sentido que el de monopolizar, no ya la totalidad del poder, sino su aspecto de *garantía* de los derechos. El tránsito del estado de naturaleza a la sociedad política no significa la politización completa de los hombres, como ocurría en el Leviatán y luego ocurrirá en "El contrato social", sino únicamente la delegación en la autoridad estatal de "la ejecución de la ley de la naturaleza", que se resume en el precepto de que "nadie deberá dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones" (17). El Estado aparece, pues, como garantía y amparo a la li-

(17) JOHN LOCKE, *Ensayo sobre el gobierno civil*, ed. F. C. E., 1941, cap. II.

bertad que, ya protegida, deberá desenvolverse en otro ámbito que el político.

Queda así diáfananamente marcada la línea liberal del pensamiento democrático, cuya nota esencial consiste en distinguir entre el orden político y el orden individual, o, en términos que luego adquirirán resonancia, entre el Estado y la sociedad civil.

De esta manera la articulación del poder y la libertad adquiere forma peculiar. En el mundo de la sociedad civil en que se tejen las relaciones económicas, sociales, religiosas, culturales, etc., rige la ley de la libertad y la ingerencia estatal se encuentra severamente limitada; es el área de la autonomía, la igualdad y el privatismo. En el mundo del Estado, impera la ley jurídica y coactiva, las relaciones no son ya de igualdad sino de subordinación; es el área de lo heterónomo y del poder. Pero a su vez en el mismo dominio del mando penetra la libertad, desde que la autoridad es, en última instancia, fundada y justificada por el consentimiento de los súbditos.

Nuevamente el pensamiento de Locke emerge como expresión típica del liberalismo democrático, ya que por un lado afirma el principio de la voluntad popular y por otro lo constriñe y limita con la afirmación de los derechos de la libertad.

Esta línea privará, con algunas pocas aunque notables excepciones, por ejemplo Rousseau, en la teoría política moderna hasta principio de nuestro siglo. A partir de entonces comienza la crisis que se prolonga hasta el presente y cuya presencia nos ceñimos a anotar, sin entrar en más consideraciones ajenas a estos apuntes.

d) A estas razones ideológicas se suman otras de estirpe sociológica. La ya pujante burguesía, enriquecida por la mayor vinculación económica provocada por la ampliación del mundo geográfico, la industria de la guerra, el mercantilismo, etc., cobra conciencia de su fuerza, y luego de haberse unido al rey para vencer la poliarquía, arremete contra el propio poder monárquico con miras a afianzar su situación política y económica.

Sus intereses coinciden con los nuevos principios. El predominio numérico, necesario para llegar al poder, podrá mantenerlo por mucho tiempo gracias al sufragio censitario y a su innegable dominación económica. Por otro lado, la contención y neutralización del Estado frente a la sociedad civil le garantiza amplio campo de libertad, particularmente en el sector de la producción y distribución de la riqueza.

9. *Los datos del problema.* Los datos fundamentales con que opera la teoría política moderna quedan así establecidos. Corresponde ahora a la doctrina formalizarlos y luego, sistematizarlos, esto es, elevarlos al plano conceptual y combinarlos de modo coherente.

Sintetizando lo dicho los principales datos son:

a) Un poder político altamente concentrado y titular exclusivo de la actividad jurídica y política.

b) El pueblo como titular originario del poder.

c) La afirmación individualista.

10. *Conceptuación del poder.* Ya desde los inicios —Bodin, L'Oyseau— fue el concepto de “soberanía” el que califica el poder del Estado, distinguiéndolo de otras expresiones de mando anteriores. La demostración de Jellinek que hace brotar del mismo proceso histórico de formación del Estado, la noción de soberanía, conserva toda su fuerza de convicción.

El poder concentrado, a cuyo nacimiento y despliegue hemos asistido, necesitaba registrar jurídicamente su pretensión de absoluta dominación en el área política, y es con el concepto de soberanía que subraya su total independencia y superlativa jerarquía, tanto en lo externo como en lo interno. Cuando el mismo Jellinek define el concepto como “competencia de competencia” y “capacidad de autodeterminación” está precisamente satisfaciendo con justeza aquellos reclamos. El poder es soberano en cuanto a partir de él y por su exclusiva voluntad existe el orden jurídico que viene así a ser creado ex-nihilo y con ello a desestimar cualquier superioridad o concurrencia, venga desde fuera o desde dentro.

11. *Conceptuación del pueblo.* El poder así perfilado requiere su titular, que no es otro que el pueblo concebido como entidad abstracta y unitaria, distinta de los individuos concretos y grupos intraestatales, y dotada de una voluntad propia.

Si bien en los hechos esta imagen se resuelve en la realidad del cuerpo electoral, y la voluntad general, en la decisión de la mayoría de los concretos sufragantes; a pesar de ello, la construcción teórica inspira y da sentido a importantes piezas de la democracia liberal.

Es así que se produce la eliminación política de los grupos intermedios por ser incompatibles con la doctrina expuesta. Inclusive caen en esta exclusión los partidos políticos. Su actividad es extraestatal únicamente, desde que ninguna vinculación legalmente reconocida conservan con sus miembros en cuanto éstos participan en la función pública, en la que figuran sólo por su condición de representantes del “pueblo”.

12. *Conceptuación del individualismo.* Presenta dos aspectos. Uno, que en congruencia con lo ya dicho supone la disolución política de los grupos sociales intermedios y lleva a vincular al individuo, histórica y socialmente descarnado, con el poder. Otro, positivo: aislado ya el hombre de toda accidentalidad histórica, queda reducido a su naturaleza a cuya base se fundan los derechos naturales. Locke es el primer teórico y agrupa bajo el rubro de “propiedad”, la libertad, la vida y el dominio. Es para proteger estos derechos que los hombres pactan la sociedad política, y de esta manera el poder estatal se convierte en garantía de aquellos.

No obstante este extrañamiento del individuo de sus cuadros sociales (familia, profesión, grupos políticos) no cabe duda que la afirmación individualista respondía a una pretensión ética de alta jerarquía: el reconocimiento de la dignidad humana en cuanto tal. Cualquiera sea el contexto filosófico y las limitaciones por él impuestas, aquel sentido moral resulta innegable.

Al llegar la teoría al siglo XIX, la concepción individualista sufre una importante variante, que Hallowell ⁽¹⁸⁾ con acierto ha llamado el tránsito del liberalismo integral al liberalismo formal, y en el cual, la substancia ética de los derechos se disuelve para dar lugar a exigencias puramente formales, y las libertades se muestran, no como derechos arraigados en la naturaleza, sino como derechos públicos subjetivos nacidos con el orden jurídico-positivo.

De esta manera, en la primera etapa, el área de libertad individual se encuentra asegurada por defensas de contenido —los derechos naturales—; en la segunda, la línea de protección es de carácter formal. Cuanto más, se dota a estos resguardos de un especial refuerzo, el que les viene de la superlegalidad, con lo que se reitera, de paso, el aspecto formal mediante la reducción jurídico-positivo de la garantía.

13. *La sistematización.* La sistematización de estos conceptos es realizada a través del llamado Estado de derecho liberal cuya plena vigencia se produjo y duró hasta la primera guerra mundial.

Con esta construcción se persigue conciliar o combinar el principio *democrático* que reconoce en la voluntad popular el criterio último y decisivo del quehacer político, y el principio *liberal* que reclama la necesidad de contener aún el propio poder nacido del pueblo con miras a la protección de los derechos y libertades. Con el Estado de derecho se persigue registrar en el orden jurídico la respuesta de la teoría política moderna acerca de la articulación del poder, la libertad y el orden.

Una sumaria descripción de la arquitectura del Estado de derecho, puede hacerse partiendo de un doble punto de vista: el pueblo como *sujeto* del poder y como *objeto* del mismo. En el primero la comunidad popular es considerada como titular del mando, en cuanto participa y contribuye a constituirlo; en el segundo, supuesto ya el poder estatal, se trazan sus relaciones con los particulares. En aquél se destaca la figura del ciudadano, en éste, la del súbdito.

14. *El pueblo como sujeto del poder.* La cuestión de cómo el pueblo ejerce y constituye el poder remite al problema de la “representación”, que, en la doctrina que tratamos, alcanza perfiles bien netos.

a) El titular del poder soberano es el pueblo, considerado —según ya se anotó— como unidad moral indivisible que no se confunde con individuos ni grupos intraestatales.

(18) JOHN H. HALLOWELL, trad. S. Dana Montañó, Santa Fe, 1949, ps. 80 y sgts.

b) La voluntad popular, que regula el modo de ejercicio del poder, se expresa a través de sus representantes, cuya condición invisten únicamente aquellos que han sido elegidos por el sufragio. La elección se introduce como condición inexcusable para que los actos del representante puedan ser imputados al "pueblo" ⁽¹⁹⁾. La realidad existencial —el hecho de la elección— penetra así en la construcción teórica —imagen unitaria del pueblo— sin romper ni enturbiar su pureza doctrinaria.

c) No hay lugar para otra manifestación de voluntad popular que la vertida por medio de los representantes. La voluntad "real" es identificada con la voluntad "legal".

d) Los representantes lo son del "pueblo" o de la "nación" en su unitaria composición, quedando excluida toda vinculación de aquéllos con sectores o grupos.

e) Los representantes no están sometidos a instrucciones u órdenes de sus electores ni siquiera comprometidos por los programas que pudieran haber propuesto y merecido adhesión. Es la tesis del mandato "libre", o "representativo", en vez de la del "mandato imperativo".

15. *El pueblo como objeto del poder.* El modo de encarar el pueblo, no ya como sujeto sino como objeto del Estado, se resuelve en la organización de un sistema de restricciones efectivas y regulares del poder ⁽²⁰⁾. Es el problema del "constitucionalismo", del que el aspecto de la "superlegalidad" o "constitución rígida" es una de sus expresiones o piezas, pero sin agotar por ello todo su contenido y posibilidad.

Esta contención del poder opera principalmente de tres modos:

a) Limitaciones funcionales del poder. Se verifica mediante la aplicación de los principios de "legalidad" y "división de poderes".

El primero es enunciado por Duguit ⁽²¹⁾ así: "Una decisión individual no puede ser nunca adoptada más que en los límites determinados por una ley material anterior". En este verdadero dogma del Estado de derecho lucen dos notas que son peculiares. Por un lado, el rechazo del discrecionalismo y del decisionismo y la preeminencia de la ley, como norma general, abstracta y regular; y por otro, el privilegio del parlamento, órgano natural en que radica la potestad legislativa.

El planteo moderno del segundo principio está ya en Locke y debe su formulación clásica a Montesquieu en el famoso capítulo VI del libro XI, "sobre el cual —anota Chevallier— se inclinaron generaciones de especialistas del derecho constitucional". Consiste en el reparto de la autoridad en distintas

⁽¹⁹⁾ FRANCISCO JAVIER CONDE, *Representación política y régimen español*, Madrid, 1945, p. 20.

⁽²⁰⁾ CARL J. FRIEDRICH, *Teoría y realidad de la organización constitucional democrática*, F. C. E., 1946, p. 29.

⁽²¹⁾ LEON DUGUIT, *Traité de droit constitutionnel*, III, p. 732.

competencias —legislativa, ejecutiva y judicial— de tal modo que la actividad así distribuída sirva de freno al poder y de esta suerte de garantía a la libertad.

b) Limitaciones objetivas. Están dadas por las declaraciones de derechos, y las garantías que para los mismos se organizan con el fin de que los individuos, desde fuera del poder y frente al mismo, dispongan de medios jurídicos idóneos para contenerlo e impedir el allanamiento de las áreas de libertad. Ejemplos clásicos de estas garantías lo constituyen el recurso de hábeas corpus, o los actuales recursos de amparo judicial.

c) La supremacía constitucional. La experiencia política norteamericana introduce un nuevo medio de protección a los derechos y libertades que resulta de combinar el sistema de la constitución rígida o superlegalidad constitucional con la facultad de los jueces para anular todo acto de poder constituido que contradiga el orden constitucional.

JULIO M. OJEA QUINTANA

NOTAS Y COMENTARIOS

REFLEXIONES ACERCA DEL SENTIDO DEL "ESSE" EN SANTO TOMÁS FRENTE A LA CONCEPCIÓN RESPECTIVA EN ARISTÓTELES, EN LA ESCOLÁSTICA Y EN HEIDEGGER (a)

I. — Las reflexiones de Heidegger por *de-velar* al *ser* en su auténtica e intocada realidad y sus críticas a la ontología occidental, que, a su juicio, lo habrían encubierto y perdido en la maraña de un *conceptualismo esencialista*, motivan este nuevo estudio de Fabro ⁽¹⁾, en que, con renovado esfuerzo y penetración en la noción del *esse* en Santo Tomás, busca señalar su preciso sentido y su fecundo alcance, en defensa de la posición del Angélico Doctor contra las pretensiones del filósofo de Friburgo. En su nueva contribución, F. pone de manifiesto cómo la concepción tomista del *esse* escapa airoosamente a los ataques de Heidegger, quien inversa y paradójicamente cae en las garras de su propia crítica, al no poder eludir las consecuencias de su *nominalismo empirista*, que diluye la realidad del *ser* en un puro *aparecer* o *patencia*, despejada de todo contenido real.

El nuevo alegato de F., en que confronta el sentido del *esse* en Santo Tomás frente al de Aristóteles y otras concepciones escolásticas y frente a la del propio Heidegger, viene a confirmar la crítica a la posición filosófica de Heidegger, y, en general de todo el existencialismo, que hemos venido formulando desde hace años, especialmente en nuestra obra *Tratado de Existencialismo y de Tomismo* y posteriormente en otros trabajos, publicados especialmente en esta revista.

Al retomar el pensamiento de F. en busca del esclarecimiento del *esse* en Santo Tomás frente a Aristóteles y Heidegger, nos permitimos hacerlo con una gran libertad y amplitud, como una reflexión propia con motivo de este trabajo del ilustre colega y amigo, que es la mejor manera de dar testimonio de la fecundidad de su pensamiento en tema de tanta trascendencia para la metafísica.

II. — Heidegger reprocha a la filosofía occidental haber diluido el *ser* en el *ente*, en un concepto abstracto, que ha escamoteado y ocultado la verdadera realidad de aquél.

Para el filósofo alemán el problema del *ser* y de la *verdad* son lo mismo: la verdad no es sino la *de-velación* del *ente*: lo *óntico* —el *ente*— que se *descubre*

(a) Véase SAPIENTIA, N° 53, pág. 166 y sgs., 1959.

(1) DELL'ESSERE DI ARISTOTELE ALLO "ESSE" DI TOMMASO, por Cornelio Fabro, en *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, pág. 227-247, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, y París, Vrin, 1959.

en el *ser* de la *ex-sistencia* —en el *ser del hombre*— y se torna *ontológico* —*ser*—. La *verdad* o manifestación del ente es el *ser*. Este, pues, no es sin la *manifestación* o *patencia* del ente, la “*presencia del presente*” en el *ser del hombre* —*Dasein*—, único *ser presente a sí mismo* y único *ser* en que los entes pueden hacerse *presentes* o manifestar o *de-velar* su *ser*. Por otra parte, mientras los demás entes *son*, solamente el hombre *ex-siste*, más aún, es *ex-sistencia*, en el sentido de éxodo de la nada hacia el futuro clauso con la muerte, es decir, como pura *temporalidad finita*.

El *ser* o *presencia* de los entes no se identifica con el *ser del hombre* o la *ex-sistencia*, pero no se *de-vela* como *ser* sino en *este ser* de la *ex-sistencia* o *temporalidad finita*, que es el *ser del hombre*: sólo *es* en el *ser* y por el *ser del hombre*, *ser*, que, por eso, Heidegger llama “la Casa” o “el Pastor” del *ser*; no hay *verdad* o *de-velación* del *ser* sino en *este ser* privilegiado, que está *presente a sí*, el *Dasein* o *ser del hombre*.

Ningún *ser*, es, pues, fuera del *ser del hombre*, es decir, fuera de la *ex-sistencia* o *temporalidad pura*. Por eso, Dios, como *Ser* puro o en *sí mismo*, no tiene sentido para Heidegger, ya que el *ser* sólo puede *ser* en el *ser del hombre* y no en *sí mismo*. Un *ser* que no se manifiesta ni es en el *ser del hombre*, sería un *ser* enteramente desconocido y fuera del alcance de aquél.

Tal conclusión es lógica, supuesta las premisas neoempiristas e irracionistas de Heidegger. Precisamente el error de Heidegger está en esas premisas que asientan un método que implica un retorno al *empirismo de tipo irracionalista* —o lo que es lo mismo, en frase de Fabro, un retorno al *nominalismo*— que reduce el *ser* a una pura *presencia* del ente en la *ex-sistencia* o *ser del hombre*: el *ser* no es *presencia* del ente en *sí mismo* y, como consecuencia de la cual, *presencia* en el *ser del hombre*, sino sólo *presencia* en éste una *pura presencia* o *patencia fenoménica*, destituida o, al menos, desvinculada de toda realidad en *sí misma*. Paradojalmente Heidegger recae en el error, que él ha criticado a la filosofía occidental, de ocultar el *ser* en sus *representaciones conceptuales* o, lo que es lo mismo, en reducir el *ser* a *pura presencia*, que no es en *sí* sino sólo como *aparecer fenoménico* en el *ser de la ex-sistencia*.

III. — Tampoco Aristóteles había llegado a una comprensión adecuada del *ser*, precisamente porque, al desconocer la creación, le faltaba la noción de la Causa primera como pura *Presencia* o *Esse* en *sí*, por *participación* del cual son todos los *seres* o *presencias*. Para Aristóteles el *ser* o existencia es sólo el *acto* de la esencia; y Dios es el *Acto Puro*, no para explicar el hecho de la existencia o acto de los demás seres —que son increados, independientes del *Ser* o *Acto* divino— sino únicamente el hecho de su movimiento o tránsito de la potencia al acto.

Muchos autores escolásticos, principalmente suaresianos, no tomistas e incluso algunos tomistas, que aún atacando al suaresianismo han aceptado su planteo, realmente han ocultado u obscurecido al menos la auténtica realidad del *ser* en una *noción* o concepto del ente: el *ser* es un compuesto —real o de razón, según el tomismo o el suaresianismo, respectivamente— compuesto de *esencia* y de existencia, como *potencia* y *acto*, respectivamente. La existencia es el *acto* con que la esencia llega a *ser*. La existencia pasa así de la potencia al acto. El *esse* o *presencia del ser*, en su sentido fuerte y directamente conceptualizable, ha desaparecido.

IV. — Únicamente Santo Tomás ha llegado a aprehender el *esse* en su

pureza originaria, gracias a la noción de *creación* y la consiguiente, mucho más amplia, de *participación*, de la que aquella es una especie.

El *esse* es lo que da realidad o *presencia* a la esencia, pero *presencia en sí*, anterior y fundante de la presencia en el *intelecto humano*. El *esse* no surge meramente de la potencia —de la esencia, en este caso— cual acto suyo, como si antes hubiese estado en ella en potencia. El *esse* es siempre acto o perfección y de sí no incluye potencia o imperfección alguna. Si se da limitado o imperfecto, no es por sí mismo, sino por otro principio, el de la potencia que lo coarta.

De aquí que el *esse* sea siempre o bien el *Esse Puro* y divino, infinito, o proceda siempre de El como de su Causa eficiente, final y ejemplar; porque sólo El es el *Esse* o *Existir*. Fuera de este *Esse*, nadie ni nada es el *esse*, sino que *participa* o recibe de él: *llega a tener existencia*.

En otro términos el *esse* no asciende de la esencia como un simple acto o crecimiento de la misma, sino que *desciende* desde el mismo y único *Esse* divino, desde luego no por emanación absurda, dada la simplicidad y pureza de su Acto sino por *creación* —participación del *primer esse*— *conservación* —participación del *esse segundo* o permanencia en el *esse*— y por *curso* y *promoción* —participación de nuevos actos del *esse* o existir—.

El *esse* no es una esencia, capaz de ser encerrada directamente en un concepto, es simplemente una *presencia* o *realidad* del ente, que se manifiesta en el *ser* del hombre —el *ser espiritual* y, por eso, capaz de aprehender el *ser* tanto ajeno como propio— pero como *siendo primeramente en sí misma*, como *presencia en sí* —derivada siempre directamente de la *Presencia en sí* o divina— que penetra en la conciencia del *ser espiritual*.

V. — Esta *presencia* o realidad del ente —de las diferentes esencias— es por participación de la *pura Presencia* o *puro Esse en sí* —en quien la Esencia se identifica con el *Esse* o *Existir* o *Estar Presente* sin limitación alguna— y, como tal es aceptada por la *intuición sensible* penetrada por la *inteligencia* —única facultad ante la cual puede de-velarse el *ser*, como inmaterial que es —es decir, en el *juicio*, en el cual la *esencia* —atributo— es devuelta e identificada con el *esse* o *existencia* —sujeto—.

VI. — De este modo, pues, la crítica de Heidegger no sólo no alcanza a la concepción del *esse* de Santo Tomás, sino que, por el contrario, paradójicamente es Santo Tomás, contra el propio Heidegger, el único que ha alcanzado a aprehender en toda su genuina realidad y en todo su preciso alcance el *esse* desde el *Esse divino*, del que siempre causado, desciende por participación todo *esse* finito.

Santo Tomás ha sabido tomar de San Agustín y del Pseudoareopagita, depurada de sus excesos platónicos, la verdadera noción de *participación* y, con ella, la del *esse* en toda su significación, sin reducirla a conceptos, sin *esencializarla* y empobrecerla —como lo ha hecho Aristóteles y gran parte de la Escolástica— y sin reducirla tampoco a una *pura presencia empírica, fenoménica*, destituida de consistencia —sin esencia— como lo ha hecho el propio Heidegger, en pos del empirismo y del irracionalismo.

Frente al *racionalismo esencialista*, como frente al *empirismo existencialista*, que desnaturalizan el *ser*: el primero, suprimiendo o deformando la *existencia* o el *esse*, y el segundo, la *esencia*, únicamente el *intelectualismo tomista* —que integra la *esencia* y la *existencia*, al integrar la *inteligencia* y la *experiencia sensible*, tal cual funcionan en el hombre, ha podido llegar a la ver-

dadera aprehensión del *esse* en su genuina realidad, desde el *ser* de las esencias materiales, inmediatamente dadas, hasta el *Ser* o *Esse* puro de Dios —por el cual es toda esencia, por *participación necesaria*, y existencia o *esse finito*, por *participación libre*— y contemplar desde esta cima del *Esse imparticipado* el *esse finito*, que desde El proviene por participación —*creación, conservación y concurso y premoción*— como de su Causa primera, siempre como *esse* o *realidad* o *presencia* de una *esencia* que es en sí misma, y que *porque es en sí misma* —desde Dios, el *Esse* en Sí, que la constituye— puede manifestarse o estar presente como *ser en el ser espiritual* —y como tal inteligente— del hombre.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

EN TORNO A FERECIDES DE SIRO

Historiar los primeros tiempos de la Filosofía significa trabajar con pensadores que sólo relativamente pueden responder al calificativo de *filósofos*. En realidad más que con pensadores hay que vérselas con fragmentos o referencia doxográficas, por lo que se hace muy difícil y siempre discutible precisar dónde está el dato filosófico. El hábito (de origen aristotélico) — pues no entendemos qué otra cosa puede ser— hace que se comience la Historia de la Filosofía con Tales de Mileto, se agregue algunas veces un breve panorama cosmogónico con la explícita aclaración de que ello es pre o extrafilosófico y, como consecuencia, quedan omitidos elementos que —a nuestro juicio— constituyen ingredientes esenciales de aquella etapa de diferenciación y constitución de la Filosofía. Se omite —por ejemplo— el enfoque filosófico de Homero y de Hesíodo, y de los gnómicos y de algunas figuras presumiblemente adscritas al orfismo, como Epiménides de Creta o Ferécides de Siro. Este muy particularmente es —a nuestro parecer— uno de los nombres que no deberían faltar en ninguna historia, ni aún en los manuales. Y sin embargo sólo aparece contadas veces y muy fugazmente.

CRONOLOGÍA Y PROSA

Suidas coloca el nacimiento de Ferécides en la 45ª Olimpiada (600-596 a. de C.) En base a este dato Zeller lo considera contemporáneo, si bien más joven, que Anaximandro; igualmente Abagnano acepta el 600 como fecha muy probable de nacimiento. En cambio Jaeger, basándose en el hecho —supuesto para nosotros— de que fué posterior a los milesios, lo remite al final del siglo. Por nuestra parte no vemos inconvenientes en hacer de Ferécides un contemporáneo de Anaximandro (o sea, coincidir aunque sea aproximadamente con Suidas), ubicación que le permite conocer la doctrina de los jónicos, posibilita a la vez que haya sido discípulo de Pitágoras y maestro de Pitágoras —según la vieja tradición—y aún haberse carteadado con Tales— si esto fuese cierto como quiere Diógenes. Una ajustada cronología es cosa importante para la justipreciación de este curioso pensador.

Ferécides escribió en prosa. Este dato es fundamental. Las formas lite-

rarias no nacen porque sí, sino que responden a las exigencias de nuevos contenidos por expresar. Muy probablemente el primero en utilizar la prosa haya sido Epiménides de Creta, extraordinario y semiolvidado personaje también conectado a los círculo órficos. Mucho habría que decir de Epiménides, pero nos limitaremos a señalar que este pensador introduce la prosa para las cuestiones políticas o históricas (sus trabajos sobre los gobiernos de Creta y el reinado de Minos, por ej.), mientras sus escritos teológico-religiosos son todavía poéticos. Como consecuencia, Ferécides aparece utilizando la prosa por primera vez en el tratamiento de los temas míticos tradicionales y aún como el primero —según nuestro entender— en dejarnos alguna prosa de valor filosófico. Admitiríamos, no obstante, la posibilidad de que Anaximandro pudiera disputarle esta primacía, aunque —por lo que sigue— ello nos parece hartamente improbable. De cualquier manera, primero o segundo, esta alternativa bastaría ya para tener muy en cuenta al pensador de Siro.

EL FÍSICO Y EL TEÓLOGO

Para Aristóteles (Metaf. N^o 4, 1091) Ferécides es un teólogo mixto, en cuanto no siempre se expresa en lenguaje mítico ni encubre siempre “su pensamiento bajo el velo de la fábula” y en cuanto ha mezclado “la filosofía con la poesía”. Esta simple afirmación del estagirita (un poco tardía en el orden de su exposición) nos parece decisiva para una ajustada interpretación de este personaje. Tanto por el lenguaje utilizado como por los temas tratados, Ferécides no sería justamente o, al menos, solamente lo que el mismo Aristóteles califica bajo la denominación de *theologésantes* (1).

Qué quiso decir Teopompo (Diog. I, 116) cuando afirmó que Ferécides fué el primero en tratar acerca de la naturaleza y de los dioses (*perí Physeos kai Theón*) no está muy claro; pero aún a pesar de lo impreciso del párrafo, Diógenes ratifica el juicio de Aristóteles, subrayando así una tradición de seis siglos.

Habría, pues, que considerar a Ferécides como un cultor de la intrincada mitología tradicional (¿como poeta?, ¿como sacerdote catártico?, ¿como simple repetidor?), pero, a la vez y auténticamente como un investigador de la naturaleza *physiologos*, y nada se opone para que lo juzguemos hasta un pensador de los que Aristóteles llama *prótoi philosophantes* (2). Que el autor de la “Metafísica” no lo cite junto a Tales y otros presocráticos no es razón en contra, ya que es evidente su descuido en los registros y en las cronologías, al punto de omitir en ese lugar a una figura como Anaximandro. Su cita, empero, tiene la fuerza necesaria como para permitirnos una interpretación en aquel sentido.

(1) Todo parece indicar que Ferécides estuvo adscripto al resurgimiento órfico del siglo VI a. C. que para nosotros está marcado por Epiménides, Abaris, Onomácrita. De él dice Diógenes que se cuentan “cosas maravillosas” y los fragmentos teogónicos conservados presentan —por su parte— diferencias con los hesíodos y semejanzas con los órficos.

(2) Suele citarse como antecedente el verso 244 del Canto XIV de la *Iliada*, donde Homero dice: “*aieigénetaon Theón*”, lo que frecuentemente se traduce “de los eternos dioses”. Al respecto señalemos que estimamos más justo traducir *aieigéneta* en Homero por “inmortal”, “nacido para siempre” y no “sin origen”, “sin principio”. Claro está que también damos por indiscutible que el Caos de Esiodo ha tenido principio (*e toi men prótista Jáos genet' autar...*).

Mas en la afirmación de Teopompo queda aún algo que nos hace pensar. ¿Por qué se le menciona como el primero? ¿Qué pasa con los jónicos? ¿Qué ubicación adjudicarle a Ferécides respecto de Anaximandro, y aún respecto del mismísimo Tales? Estos interrogantes, claro está, no tienen por ahora una respuesta contundente, aunque poseemos un elemento de juicio de enorme sugestión. Sin atribuirle rigurosa autenticidad, pero convencidos de que alguna significación debe tener, no podemos dejar de recordar aquella carta que —según el informadísimo aunque no siempre fidelísimo Diógenes— Tales de Mileto le escribió a Ferécides, en la que le dice: “He sabido que te dispones a dar a los griegos un tratado acerca de las cosas divinas, lo cual todavía no ha hecho ninguno de los jónicos”. El testimonio sería categórico.

Mas cualquiera sean las definitivas respuestas a aquellos interrogantes, o quizá, justamente, por no poseer una contestación indubitable, el pensador de Siro no puede estar ausente en momentos tan importantes en el proceso de constitución del quehacer filosófico. De los fragmentos que de él perduran podrán discutirse su valor desde el punto de vista de la Filosofía, pero siempre quedará en pie ese carácter bilateral, bifronte, destacado por Aristóteles y por Teopompo, hecho que por sí solo lo inserta esencial e incuestionablemente en la historia de nuestra disciplina.

LA NOCIÓN DE ETERNIDAD

Estimamos, sin embargo, que no se agotan allí las posibilidades del análisis. El comentario de un párrafo de Ferécides contribuirá —nos parece— a reforzar la opinión expuesta. Según Diógenes —en una cita que los mejores exégetas no dudan en juzgar como veraz— dijo Ferécides: mén kai Kronos ésan aei kai Ctonie de óroma egéneto Ge...

Si consideramos a Ferécides —como tantos pretenden— un simple continuador de la tradición mitológica (órfica u olímpica), desconectado y al margen de una supuesta línea científico-filosófica, preciso será reconocer que en su propia dinámica el mito halló energías suficientes para una significativa autotransformación. Ahora la causa primera del universo (no interesa que sea triple) aparece como eterna, sin iniciación, como habiendo existido siempre. ésan aei. Pero, de cualquier manera, desconectando o no de la línea científico-filosófica (la de los philosophantes), interrelacionados o no con los milesios, pensamos que no puede negarse la trascendencia de tal afirmación, aún en el caso —por lo ya visto muy improbable— de que fuese posterior al *apeiron anaximándrico*.

Claro que no faltan comentaristas que con Zeller ven esa idea descripta aún a la manera mítica. Pero es entonces que debemos recurrir nuevamente a Diógenes y leer la carta que Ferécides le habría escrito a Tales. Hacemos presente también aquí la dudosa existencia de dicha epístola, pero el solo hecho de que Diógenes exprese tal cosa tiene un significado incuestionable. Allí dice: “Porque es preciso interpretar mis palabras y llegar al fondo: porque todo es alegórico”.

Estimamos que estas consideraciones bastan para poner en evidencia la grande y peculiar participación de Ferécides de Siro en la constitución de la Filosofía y lo arbitrario de su exclusión. Sus títulos nos parecen los suficientemente elocuentes como para no eludirlos.

JORGE L. GARCÍA VENTURINI.

BOLETIN DE FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

— Con tres prestigiosos nombres iniciamos este nuevo *Boletín*: Carl Friedrich von Weizsäcker, Pascual Jordán y Niels Bohr.

Cuando un científico de la notoriedad del barón von Weizsäcker se dispone a presentar la historia de la naturaleza ⁽¹⁾, el lector tiene el derecho de esperar una obra sólida, segura, una obra *fundamental*, al menos conceptualmente. Ciertamente es esto lo que intenta el autor, al resumir en 190 pp. doce capítulos que van desde la historia de la tierra hasta la del hombre, pasando por las estructuras espacial y cronológica del universo, las galaxias, el alma, etc.; todo ello expuesto prieta pero claramente y aun con un algo de originalidad (p. ej., llevando al lector a la estructura espacial del universo a través de medidas que aumentan según potencias de 10). Pero von Weizsäcker no se queda “en físico”: de hecho ya lo hace vislumbrar el índice de capítulos, donde aparece uno sobre el alma y dos finales sobre el hombre; y desde su “Introducción” trata de justificar la amplitud de su intento —“un tema mucho más amplio de lo que se acostumbra en un escrito académico”— considerando que “el científico no es nunca sólo científico” sino que “al mismo tiempo es un ser humano viviente, un miembro de la humanidad”, lo cual le hace, a tiempos, lamentar lo que Ortega acertadamente denominó “la barbarie del especialismo”.

Luego, hay que esperar que von Weizsäcker incursione más allá de los puros datos técnicos de una estructura espacio-temporal; y será muy interesante conocer sus opiniones al respecto. Sin embargo, pronto aparece la primera duda, la primera coartación en la polivalencia de la naturaleza al postular que “cuando comprendemos una ley matemática de la naturaleza, comprendemos todo lo que de ésta puede comprenderse” (p. 19); con lo cual ya se hace claro que se le escapará al autor todo lo que exceda a la *cantidad*. Por otra parte, ¿qué sentido tiene decir que “subjettivamente, la naturaleza no es del pensamiento —ella no piensa en términos matemáticos. Pero objetivamente, la naturaleza es del pensamiento— ella puede ser pensada en términos matemáticos”, para concluir en que “esta es, tal vez, la verdad más profunda que podemos conocer acerca de la naturaleza” (p. 20)? ¿O sostener que “la separación entre sujeto y objeto no reside en la naturaleza sino en nuestro pensamiento —o bien está en la naturaleza sólo en tanto ella nos ha producido a nosotros y a nuestro pensamiento” (p. 123)? ¿Cómo podrá fundamentarse así una ciencia de la naturaleza con un mínimo de realidad objetiva, de sentido común? “No existen dos diferentes clases de cosas —dice refiriéndose al subjetivismo-objetivismo anterior—. Somos sólo nosotros quienes vemos a las cosas en dos formas” (p. 123). Luego, toda construcción gnoseológica, toda sistematización de conocimientos, toda *ciencia* en fin, será *físicamente* imposible: no existirán objetos materiales y sólo podrá trabajarse, cuanto más, con seres de razón *cum fundamento in re*, siempre que se considere a los hombres como únicos seres naturales susceptibles de ser *sujetos*.

Si con estas premisas se propone von Weizsäcker considerar “la totalidad de la ciencia”, (p. 4), acabará, como lo hace en el c. V al tratar de la “Infinitud”, en una sensación de desesperación, en el vacío de la nada, en el “honesto nihi-

(1) C. F. von Weizsäcker, *The History of Nature*, The University of Chicago Press, 1959.

lismo" que es la "respuesta final" frente a "la confesión que las esperanzas no son dignas de ser mantenidas, que los valores se han derrumbado, que la vida no tiene sentido" (p. 73); a este llama él una de las posiciones "más honestas que puede tomar hoy el hombre". Lo demás será un "nihilismo cínico" o bien uno "ilusorio". Esta actitud pareciera inexplicable en un científico tan notable como von Weizsäcker; sin embargo, es lógica. A través de toda la obra se respira una atmósfera de jerarquía, una armonía que se extiende sin solución de continuidad desde el átomo a la galaxia; el mismo autor nos lo muestra hecho todo "según peso y medida". Se "palpa" el orden, sí, pero... no se halla al Ordenador por ningún lado. Y una meditación profunda sobre lo creado, pero que no trascienda de ahí, llevará necesariamente a la desesperación del contingentismo radical imperante. Von Weizsäcker ha meditado profundamente sobre la naturaleza: de allí su obra; pero no lo ha hecho suficientemente: por ello nuestra crítica.

Un tema análogo al anterior es el que ocupa a Jordán en su nueva obra ⁽²⁾. Pero ¡qué diferente su contenido! Originada en conferencias radiales, intenta demostrar, repasando resultados logrados, que la investigación científica ha alcanzado un nivel tan elevado que ya "hace historia" ("Forschung macht Geschichte" es su título original).

También aquí resume el autor en pocas páginas (114 en total) y en líneas generales, los trabajos de los grandes científicos que han ido elaborando, paso a paso y ocasionalmente a grandes saltos, ese magnífico edificio que es la ciencia actual y cuyo impacto es tan grande que ya hoy el conocimiento científico forma parte de nuestro panorama cultural.

Así van pasando en páginas de agradable lectura los grandes hitos que van señalando la ruta de la ciencia: los trabajos de Euclides y Eratóstenes, Galileo y Newton; la época de la electricidad hasta desembocar en el átomo. Luego, la exploración cósmica, con lo asombroso de sus dilatadas proporciones, por un lado, y con su conjunción —más maravillosa aún— con el dominio atómico gracias a la espectroscopía, técnica fundamentalmente simple pero que en manos (o mejor, en cerebro) del físico, le permite no sólo conocer composiciones de astros sino aun determinar su probable "historia", al menos hasta un punto por detrás del cual habrá que hablar de "creación de la nada" (p. 77), como lo hace Jordán.

Y como esta revisión científica no estaría completa sin considerar los problemas biológicos, de ellos se ocupa el autor en su tercera parte: "Creación y criaturas", donde volvemos a encontrar esos extremos de lo macrocósmico (tiempo geológicos, evolución) y lo microcósmico (estructuras celulares, genética).

Dijimos al principio de un diverso contenido de esta obra comparada con la de von Weizsäcker; y el lector esperará justificación de ello. Ciertamente, no está la diferencia en los datos científicos aportados, ya que si bien aquella existe, se debe sólo a la necesaria selección que hubo de imponerse cada autor para presentar su panorama en estrechos límites; y esto no tiene ninguna importancia. Lo que realmente cuenta son las reflexiones que va intercalando Jordán a través de sus páginas. Sabe, sí, que a pesar del mundo maravilloso

(2) P. Jordán, *La ciencia hace historia*, Aguilar S. A. de Ediciones, Madrid, 1959.

Con este volumen —una elegante "paper edition"— inicia esta editorial su colección "Difusión científica".

que despliega ante la inteligencia del lector, es inmenso aun lo que falta por conocer; es consciente de la ineficacia de la técnica en un plano ético, ya que es miope la opinión que aquélla, "por la realización cada vez más amplia de los deseos humanos, debía conducir a un *alivio* de todos los antagonismos y diferencias, juicio muy poco realista acerca de la naturaleza del hombre el creer que sólo la carencia y necesidad son las que lo hacen malo" (p. 55); que con la capacitación técnica "no nos aproximamos más al Paraíso" (p. 34). Pero todo ello no le hace desembocar en ninguna forma de nihilismo; al contrario: "Vivimos hoy una época en la que se experimenta intensamente la insuficiencia de la concepción materialista del mundo" (p. 84), mas "poder *refutar científicamente* las representaciones materialistas de la concepción de la Naturaleza es realmente una conquista que en el ámbito científico actúa con no menos fuerza avasalladora que aquellas bombas atómicas en las que se exterioriza el inmenso alcance de las consecuencias técnicas de la física atómica" (p. 98). Y todo ello es algo muy distinto del "suicidio intelectual" que supone von Weizsäcker.

No queremos terminar sin apuntar algunas críticas más técnicas. Así, es metodológicamente necesario, aunque Jordán opine lo contrario, mantener la clasificación entre ciencias físico-naturales por un lado, y ciencias filosóficas, por el otro (p. 5); otra cosa será que el hombre de ciencia o el filósofo *en tanto que hombre estudioso*, quiera lograr conocimiento total de la realidad. Además, se sigue atribuyendo la paternidad de nuestro átomos a Demócrito, desconociendo la mayor adecuación de los *minima naturalia* aristotélicos; se sostiene que el movimiento browniano *demostró* la realidad de los átomos, mientras que rigurosamente, sólo lo hizo con las moléculas; finalmente, se continúa con el equívoco entre causalidad, determinismo y previsibilidad, diciéndose, entre otras cosas, que "Heisenberg pudo expresar que la física de los átomos y de los cuantos ha conducido a la *definitiva refutación de la causalidad*" (p. 92).

Si es cierto que a veces —contrariando a San Agustín— el interés de lo dicho reside en quien lo dice y no tanto en lo que se dice, el caso de la presente obra de Niels Bohr es ejemplificante: su valor más firme es el nombre del autor. En efecto, se trata de una compilación de conferencias dadas en distintas ocasiones y que pueden agruparse según tres encabezamientos:

1) Conferencias para un público no especializado: International Congress of Light Therapy; Physical and Biological Congress in Memory of Galvani; International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences; Steno Lecture in the Danish Medical Society. Todos trabajos de divulgación, sin mayor profundización y tratando de adecuar, en lo posible, la física cuántica a los intereses científicos de los oyentes. En ellas se repiten tópicamente la inexistencia de causalidad en el mundo atómico y su superación por la idea de complementariedad como "generalización consistente del ideal de causalidad" (p. 27); se asegura que la diferencia entre vital e inerte es "puramente terminológica" (p. 10); y se cree necesario renunciar, en el análisis del concepto mismo de explicación, a la explicación de la actividad cognoscitiva (p. 11).

2) Conferencias tipo epistemológicas propiamente dichas: "Unity of knowledge" y "Atoms and human knowledge": exposiciones ambas de carácter muy general, donde se reeditan posiciones ya clásicas en física atómica.

3) Un lugar aparte merece la célebre "Discussion with Einstein on epistemological problems in atomic physics", que apareciera originalmente hace

ya diez años en el volumen colectivo en homenaje a Albert Einstein. Este sí es un trabajo interesante. Con ameno estilo va relatando Bohr las diversas ocasiones (desde 1920 en adelante) en que pudo discutir con Einstein —en conversaciones privadas o en discusiones congresales— algunos problemas epistemológicos que plantea la física cuántica, específicamente los relacionados con el indeterminismo (causalidad) que provoca la imposibilidad de fijar al mismo tiempo valores conjugados como momento y energía. Trabajo digno de ser leído y donde el filósofo tendrá una magnífica oportunidad de *participar* de las inquietudes epistemológicas de los grandes físicos —especialmente, por su puesto, Einstein y Bohr—. También, al mismo tiempo, podrá corroborar, gracias a los ingeniosos aparatos ideados para *medir* dichas coordenadas conjugadas, que la no causalidad sostenida se basa única y exclusivamente en una imposibilidad material o conceptualmente *física*.

¿Es posible, para los tiempos que corren, aceptar una cosmología desarrollada en *tesis* cuyas pruebas se den en silogismos clásicos? ¿No resulta un poco fuerte este “escolasticismo” para nuestros modernos estómagos delicados? A juzgar por la lectura de la obra de Dougherty (4), la respuesta será sencilla en ambos casos: una estructuración tal puede ser, aun hoy, legible.

La organización de cada capítulo es simple: una *introducción* a la tesis, donde se sitúa brevemente el problema a resolver; la *tesis* a defender, con su enunciación y la explicación del significado de la misma y de sus términos; alguna idea sobre los *opositores*; y finalmente, la *prueba* de la tesis según silogismos categóricos, con el análisis consiguiente de las premisas. Siguen, en general, algunos desarrollos de la cuestión, muy a menudo con referencias a los resultados de las ciencias modernas, lo cual le confiere a la obra un clima de actualidad, permitiendo al lector orientarse frente a dos formas de conocimiento que la tendencia neo-positivista escolar contrapone: ciencia y filosofía, con disfavor claro para esta última.

Los temas abarcados son los clásicos en estos casos, si bien *puede* criticarse la inclusión de sendos capítulos sobre la posibilidad del milagro y la gloria de Dios como causa final del ser móvil, temas que habitualmente corresponden a la teología natural. El nivel de tratamiento es elemental: se trata de una filosofía natural para estudiantes que se inician en la disciplina, desarrollada en poco más de 180 páginas; sin embargo, las soluciones y explicaciones son claras y adecuadas. Una grave dificultad de tan breve exposición es su necesario laconismo, que puede producir la impresión —favorecida en este caso por la utilización de la forma silogística— que los problemas analizados son simples y, por resueltos, inexistentes, sin necesidad de más profunda reflexión. Este es un peligro que acecha a *todo* texto, y si bien Dougherty salva en muchos casos la situación con oportunas referencias a la ciencia actual, es en última instancia labor del maestro mostrar las vías abiertas —y no más que abiertas— gracias a esas primeras soluciones.

La inserción al fin de capítulo de algunas citas cuya lectura se recomienda, y de un cuestionario, ayudarán al lector tanto a ampliar el tema como a su repaso.

J. E. BOLZÁN

(3) N. Bohr, *Atomic Physics and Human Knowledge*, J. Wiley & Sons, New York, 1958.

(4) K. Dougherty, *Cosmology*, Graymoor Press, New York, 1956.

EL PUNTO DE PARTIDA EN LA FILOSOFÍA DE NICOLÁS DE CUSA

La primera consideración de la que parte Nicolás de Cusa al iniciarnos en la “ciencia de la docta ignorancia” —que es para él la única ciencia posible acerca de Dios— es la de que toda creatura accesible a la experiencia humana, y todo objeto, real o ideal, tienen un valor simbólico por el que se expresa de manera más o menos adecuada la realidad divina ⁽¹⁾. Nos interesa este rasgo neoplatónico para señalar que en esta etapa inicial o, mejor aún preliminar de la investigación, cualquiera sea la “analogía” con la Divinidad expresada por los objetos, las imágenes o ideas de los mismos sólo reflejan símbolos cuyo sentido, misterioso y hasta oculto ⁽²⁾, nos podrá aproximar, pero no conducir demostrativamente hasta lo Absoluto. Ahora bien: si la realidad divina se presta a revelárenos “enigmáticamente” a través de las cosas es, dice Nicolás, porque estas últimas tienen entre sí cierta “proporción mutua” que se debe a la participación de cada una de ellas en la unidad infinita del universo único en la cual, a su vez, está presente la unidad originaria de Dios ⁽³⁾. Pero si una imagen simboliza lo Absoluto solo en la precaria medida en que participa del infinito, para obtener la mayor adecuación al modelo que se busca, habrá que encontrar el medio de aproximar lo finito a lo infinito; un medio que entrañe el menor número de riesgos y la máxima certeza posible para el pensamiento. Las matemáticas se constituyen así para el Cusano en símbolo por excelencia de las “realidades divinas” pues en ellas encuentra, junto a la fuente de “certidumbres más sólidas” ⁽⁴⁾ la forma más precisa y clara de elevar al infinito y contemplar en su nivel el conjunto de las figuras y las líneas, de los seres y determinaciones finitas y particulares. Para Nicolás lo esencial es instalarse en el infinito y registrar su indefinibilidad lógica: sólo desde él, que es también lo primero en el orden de la verdadera fundamentación del ser y del saber, será posible discurrir acerca del universo y de las cosas. Nada está más lejos de este movimiento ascendente desde lo particular —y en rigor, desde lo particular matemático— que el método escolástico de la analogía. La búsqueda simbólica que precede a la visión intelectual de la realidad infinita, niega implícitamente que las cosas sean inteligibles a la consideración finita y abstracta del entendimiento; en cambio, concede a esa búsqueda el carácter de una preparación mediante la cual el espíritu toma contacto con el punto verdadero de partida, el infinito mismo, sólo por referencia al cual, según veremos, podrá ser afirmada o negada la posible inteligibilidad de las esencias concretas.

No es difícil objetar, sin duda, que en esta indagación a través de los símbolos, y en el descubrimiento del Ser Divino como lo “indefinible”, nada puede considerarse demostrado, ni siquiera la existencia del mismo ⁽⁵⁾. Pero el carácter profundamente revelador de la visión intelectual en la que culmina la búsqueda, aparece respaldado y sostenido por la fe, esa “cuarta dimensión del espíritu” sin la cual es imposible comprender la gnoseología del Cusano ⁽⁶⁾:

(1) *La Docte Ignorance*, I, II (*Œuvres choisies* de Nicolás de Cues, traduction et préface de M. de Gandillac, Aubier, 1942).

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*

(5) MARÉCHAL: *Le point de départ de la Métaphysique*, Cahier II, 1, 3, Desclée, París, 1944.

(6) ROTTA: *Niccolo Cusano*, VIII, Fratelli Bocca, Milano, 1942.

y sin la cual, en cierto modo, es imposible comprender el punto de partida de toda metafísica, pues no se trata aquí de la fe en cuanto referida a su contenido sobrenatural, a los datos de la Revelación: se trata de la fe en las propias potencias del espíritu que al descubrirse a sí mismo, no sólo en su alteridad ante el Ser Infinito, sino “como su imagen viva y operante” contempla en El lo que es afín y compatible con su naturaleza ⁽⁷⁾.

Una vez escogidos los signos matemáticos como los más adecuados para alcanzar el Ser Divino a través de ellos, Nicolás revela los pasos metódicos que debe cumplir el pensamiento:

- a) En primer lugar, considerar “las figuras matemáticas... las propiedades que les son propias y las demostraciones que les conciernen”;
- b) Luego “aplicar estas demostraciones a las figuras infinitas que les corresponden...” ⁽⁸⁾. Se trata de trasladar las figuras, el triángulo y el círculo, por ejemplo, hasta el límite “inimaginable” en el que resultaría infinitas; mas en ese límite la circunferencia se confunde con el diámetro y los lados del triángulo desaparecen en una recta única. La infinita rectitud matemática tiene pues la peculiaridad de contener *en acto* (de modo infinito) ⁽⁹⁾ todo lo que son *en potencia* las figuras y las líneas finitas; y en cuanto una figura finita es, ella misma, considerada en acto, coincide con todas las otras en la infinita rectitud. Esta última complica entonces las esencias de todas las líneas y figuras particulares, y en ella coinciden o se identifican, por consiguiente, lo curvo y lo recto, lo pequeño y lo grande, el acto y la potencia, lo máximo y lo mínimo;
- c) El último paso, en fin, consiste en “sobrepasar estas demostraciones para adaptarlas al Infinito simple y absoluto... trascendente a toda figuración” ⁽¹⁰⁾. Empero, la culminación del proceso metódico, la “transferecia” desde la infinita rectitud matemática a la realidad metafísica ⁽¹¹⁾, conduce al espíritu a la conciencia de su propio límite frente al carácter “incomprensible”, es decir, conceptualmente inabordable de la esencia divina.

Por una parte, en efecto, la “docta ignorancia” contiene un concepto negativo, liminar, dado por la conciencia de la alteridad del mundo y del yo, ante lo Infinito. El intelecto percibe la desproporción entre lo creado y lo divino, pues si bien es cierto que de Dios proviene todo lo que tienen de *ser* las criaturas, no puede concebirse como proviniendo de El, la finitud radical, la potencialidad de que están viciados los objetos cósmicos. La pluralidad, confusión y discordancia que afectan a las cosas “no proceden de Dios ni de ninguna causa positiva” ⁽¹²⁾. Si hay en el pensamiento de Nicolás un motivo filosófico al que permanentemente se conecta su afirmación de la trascendencia divina, debemos buscarlo por este lado: lo Absoluto, en quien coinciden todas las oposiciones y que se manifiesta y explica en las cosas a

⁽⁷⁾ *Ibid.*

⁽⁸⁾ *La docte ignor.*, I, 12.

⁽⁹⁾ El *ser infinito* y el *ser en acto* se identifican.

⁽¹⁰⁾ *La docte ignor.*, I, 12.

⁽¹¹⁾ *Ibid.*, I, 16.

⁽¹²⁾ *Ibid.*, II, 2.

través del Universo, está sin embargo, y a la vez, eternamente sustraído al devenir. Aún en los momentos en que nos insiste con mayor vigor en torno a la perfección propia de toda creatura y a la divinidad del Universo, el ser de esta última no deja de aparecer como una caída y una reducción: es el infinito potencia frente a la actualidad infinita del Ser Supremo ⁽¹³⁾. Si Dios es, eternamente, todo lo que puede ser, identidad de *poder devenir* y *ser en acto* ⁽¹⁴⁾, y por lo mismo, inmutable y perfecto, el universo es solamente la reducción de la esencia divina, la unidad que contiene en sí la pluralidad y el desdoblamiento, la polarización de todo aquello que en Dios identifica: una unidad de cosas finitas que no son nunca todo lo que puede ser, siempre fluctuantes entre un más y un menos sin límites, y en situación de estar siempre deviniendo. Por una parte, la esencia divina (*implicatio*) parecería consistir en su virtualidad creadora y el universo (*explicatio*) en la actualización de esa virtualidad. Por otra, Dios es la Realidad Suma, el Acto Infinito, y semejante a las ideas platónicas, está por encima y más allá del universo mismo.

Más la conciencia de la alteridad de todo lo creado vale también para el espíritu que la asume. Entendimiento y razón, condicionados para entrenarse con lo finito, no pueden superar el principio de no-contradicción con el que operan. En el universo "los contradictorios están separados uno del otro por infinita distancia", y la razón, que no participa sino desde muy lejos de la potencia infinita, "es impotente para aprehenderlos simultáneamente en su síntesis" ⁽¹⁵⁾. La función del concepto que es proceder de lo finito a lo finito, midiendo y *separando* es incapaz de comprender la "coincidencia de los opuestos" en la que consiste la esencia divina y reside verdaderamente toda razón de ser. La conciencia de la alteridad repercute en el dominio del conocimiento: lo Infinito está más allá de la captación racional, y puesto que él es la fuente de toda inteligibilidad posible, "no podemos conocer nada de manera absoluta" ⁽¹⁶⁾. Las cosas no son comprensibles por lo que tienen de ser, puesto que el Ser de quien provienen es, El mismo, incomprensible para el entendimiento ⁽¹⁷⁾.

Sin embargo, esta confesión escéptica encierra también un contenido positivo, metafísico y gnoseológico, el conjunto de ideas y conexiones sistemáticas que convierten a Nicolás de Cusa en un pensador moderno. A través de las afirmaciones o, si se quiere, de las negaciones anteriores, percibimos, junto al rechazo crítico de la ontología clásica y la teología racional, los nuevos fundamentos sobre los que debe edificarse a su entender, la verdadera ciencia. Al conocimiento indirecto de lo Absoluto por medio del trato conceptual y abstracto de las cosas, Nicolás opone la relación inmediata con Dios producida en un acto supremo y unitario, la *visio intellectualis*. Lo mismo que la teología mística, posee la convicción de que en el espíritu, afín de la Divinidad, existen fuerzas o potencia infinitas por aquello hacia lo cual apuntan, en virtud de

⁽¹³⁾ *Ibid.*, II, 1. Dios, que no puede ser más ni menos de lo que es (identidad de lo Máximo y lo Mínimo), es "negativamente infinito, es decir, el infinito actual en el que coinciden de manera absoluta, Potencialidad y Acto. El universo, en cambio, es ser en devenir, infinito "privativo" o potencial: "cualquiera sea la realidad finita que se considere, siempre se puede pasar a otra realidad más grande y a otra más pequeña". Incapaz de alcanzar el Acto Infinito, el universo carece de límites y es *indefinidamente* prolongable.

⁽¹⁴⁾ *La Chasse de la Sagesse*, XIII (*Oeuvres choisies*...).

⁽¹⁵⁾ *La Docte Ignor.*, I, 4.

⁽¹⁶⁾ *Ibid.*, III, 1.

⁽¹⁷⁾ *Ibid.*, II, 2.

las cuales el sujeto alcanza directa e intuitivamente la revelación que Dios hace de sí mismo. Pero lo separa del misticismo una diferencia radical.

"...Para señalar el sentido y alcance de la *visio intellectualis*, Nicolás no apela a la forma mística de la contemplación pasiva, sino a la ciencia matemática" (18). Esa apelación da la pauta del significado positivo que adquiere el carácter "incomprensible" e "indefinible" de la revelación divina, pues no bien "transferimos" los símbolos matemáticos, el espíritu capta la identidad absoluta de lo Máximo y lo Mínimo en el Ser Infinito: Dios es *coincidentia oppositorum*, la coincidencia absoluta de los opuestos. Dotado de una potencia que le permite referirse adecuadamente al Objeto Supremo, el intelecto descubre la vigencia de una lógica interna del Ser en la cual no rige el principio de no-contradicción. La "docta ignorancia" como conciencia del carácter incomprensible de la esencia divina, afirma positivamente, junto a la eficacia de la lógica de las formas finitas, que la coincidencia de lo Máximo y lo Mínimo es el principio y el instrumento lógico verdadero y adecuado para el conocimiento del Ser Absoluto. Pero entonces, confesar la incapacidad de la razón no es lo mismo que renunciar al saber, y la "docta ignorancia" se convierte, para Nicolás, en acceso a "doctrinas más correctas y verdaderas" (19).

Si algo ha impedido a los filósofos gustar de la sabiduría más alta que es la contemplación de Dios, es el haberlo buscado como a las otras realidades, al nivel de las diferencias y las oposiciones. En el dominio regido por el principio de no-contradicción no se puede alcanzar lo que está por encima de ese principio y es trascendente a él (20).

Si se procura contemplar ahora, a la luz de esta visión especulativa, la fórmula escéptica del Cusano: "nada conocemos de manera absoluta", resulta con claridad esta primera conclusión: los procedimientos lógico-conceptuales son incapaces de conocer la realidad finita debido a que las cosas individuales, las esencias empíricas y concretas, sólo podrían ser comprendidas de manera absoluta por su relación con el Ser Infinito; pero no a través de las abstracciones del entendimiento, las cuales, al oponer a un concepto a otro concepto y lo finito a lo infinito, separan abruptamente a toda cosa de su razón de ser. En efecto, el principio de la coincidencia de los opuestos convierte a la esencia divina en Razón de la totalidad de las diferencias y oposiciones del mundo: Dios es la *Quiddidad* absoluta del universo único, es decir, su *complicatio*, la realidad que siendo una e idéntica a sí misma, es (o complica) las esencias en acto de todos los seres reales y posibles (21). Como la línea

(18) CASSIRER, *Individuo y Cosmos en la filosofía del Renacimiento*, I, 1, Emecé, Bs. As., 1951.

(19) *La Docte Ignor.*, I, 12.

(20) *La Chasse de la Sagesse*, XIII.

(21) "En lo Absoluto la quiddidad solar no se distingue de la quiddidad lunar: ella es Dios mismo, Ser y Quiddidad Absoluta de todas las cosas. No es lo mismo sobre el plano de la reducción del universo; aquí la quiddidad lunar y la quiddidad solar son cosas distintas. Porque si la Quiddidad absoluta de una cosa no es esta cosa misma, la quiddidad reducida es, al contrario, esta cosa misma" (*La docte ignor.*, II, 4). Estas líneas trazan nítidamente la diferencia entre *implicatio* y *explicatio*. Mientras que el universo contiene los contrarios, Dios es el Ser en quien las diferencias, como tales, desaparecen al coincidir en su identidad y simplicidad absolutas. Respecto de las diferencias Dios es unidad indiferenciada de las mismas; y en relación a la quiddidad en tanto pasa a ser una determinación en sí, finita y coincidente con la cosa, una esencia concreta, cabe decir que Dios contiene abstracta o virtualmente todas las diferencias (II, 4); pero también que El es, en forma actual, toda esencia, aunque no "complicque" la determinación en sí, la cosa misma. No es pues contra-

infinita da razón de la finita, así es Dios mismo, razón de todas las cosas, esencia simplísima de todas las esencias particulares, pasadas, presentes y futuras ⁽²²⁾. Pero si conocer las formas empíricas y concretas equivale a sorprenderlas en la unidad actual y unitaria de Dios —lo cual es imposible, ya que el Acto Infinito trasciende al ser solamente potencial del espíritu y las las cosas (alteridad de todo lo creado)— también el proceso inverso, el conocimiento de lo divino a través de lo individual, debe ser válido dentro de ciertos límites; pues lo finito posee en alguna medida lo infinito, como un triángulo es la forma reducida y potencial de su modelo máximo y, por consiguiente, de la máxima rectitud; y la totalidad de los contrarios, el universo, reproduce en el modo de la pluralidad y distinción la unidad infinita de la *complicatio*. Para Nicolás el universo brota enteramente de la *totalidad* del Ser divino, y es este mismo Ser existiendo en la multitud indefinida de las cosas. Dios, uno e idéntico, está en todo, y todas las cosas en cuanto *son* en El, están en el Universo que es simplemente la unidad ontológica de las mismas ⁽²³⁾. Esta inmanencia de lo Infinito en lo finito, convierte así a las cosas en unidades potencialmente inteligibles, en esencias a través de las cuales transparece en alguna medida lo Absoluto. La conciencia de la alteridad (del mundo y del yo) y la trascendencia divina, se completan con los motivos de la participación (de lo finito en lo Infinito) y de la inmanencia de Dios en lo creado ⁽²⁴⁾.

En las nociones metafísicas fundamentales contenidas en el tratado *De la Docta Ignorancia*, se vislumbra pues la idea que sólo posteriormente, en su época de madurez, será desarrollada por el Cusano con plena conciencia de su significación. En "*De apice theoriae...*" el fenómeno individual concreto no es ya la antítesis irreconciliable del ser de lo divino sino por el contrario el único punto de partida y el símbolo único que puede guiarnos hacia ese ser. El mismo nos dice ahora que trata de captar y retener lo absoluto en el mundo de lo creado mientras que antes lo había buscado más allá de la fuerza de nuestro conocimiento, más allá de toda pluralidad y contraposición... La profundización científica en la pluralidad empírica de las cosas es, al propio tiempo, la senda hacia el verdadero conocimiento de lo divino" ⁽²⁵⁾. Toda la filosofía de Nicolás de Cusa se funda así sobre la intuición del ser infinito y de su lógica interna, el principio de la coincidencia de los opuestos, y desenvuelve como su consecuencia necesaria la idea de que sólo la relación recíproca y el condicionamiento mutuo de lo finito y lo infinito puede convertir la totalidad del ente en una unidad inteligible. Su escepticismo, que no es abso-

dictorio afirmar junto a esa esta especie de aplanamiento de las diferencias en Dios, que su esencia sea, en acto, la de todos los seres reales y posibles. La recta infinita no "complica" el triángulo finito, es decir, el triángulo que *no es todo lo que puede ser*; contiene, en cambio, la figura o la esencia infinita, la cual, *siendo en acto todo lo que puede ser* se identifica con la máxima rectitud matemática. La actualidad de las esencias en el Ser Divino es pues el *Possest*, el Ser-Poder, la identidad de acto y potencia infinitos, de poder devenir y ser actual. A través de la noción de *Possest* concebimos a Dios como virtualidad creadora de los entes sin significar, sin embargo, que el universo actualice esa virtualidad añadiendo a la perfección divina una nueva determinación.

⁽²²⁾ *La docte ignor.*, I, 16.

⁽²³⁾ *Ibid.*

⁽²⁴⁾ Sobre las nociones Platónicas de la alteridad y participación en N. de Cusa, consúltese la obra de Cassirer citada en la nota 18.

⁽²⁵⁾ CASSIRER: *El problema del conocimiento*, Vol. I, I, 1, Fondo de Cultura, Méjico, 1953.

luto, puesto que concibe el conocimiento como una progresión gradual que participa de la verdad sin actualizarla nunca, constituye un claro ejemplo de su principio ontológico fundamental. En la medida en que Dios, como Acto Infinito, se sustrae al devenir y a la pluralidad y está por encima del ser disminuido o "reducido" de las cosas, la verdad, a la manera de un valor, es trascendente e inaccesible: el sujeto aspira a su posesión pero nunca la alcanza en un juicio concluso y definitivo. Mas en la medida en que el universo acusa la presencia divina, el Objeto Supremo se va mostrando a través de las esencias concretas que participan en El a la par que se actualizan en los juicios indefinidamente perfectibles de la ciencia. "El supremo saber no debe considerarse como inasequible en el sentido de que se nos cierre todo acceso a él, ni podemos considerarlo nunca como alcanzado y realmente captado por nosotros, sino debemos concebirlo de tal modo, que podemos irnos acercando constantemente a él, pero sin que nos sea nunca asequible en su entidad absoluta" ⁽²⁶⁾.

EDITH VALLINAS.

(26) NICOLAS de CUSA; *De conjecturis*, I. 13, cit. por Cassirer, *ibid.*

BIBLIOGRAFÍA

EL DESTINO DEL HOMBRE, por *Sir Julian Huxley* y *Sir Charles Darwin*.
Versión española y prólogo de Salustiano Maso, Ediciones "Cuadernos Taurus", Madrid, 1959, 93 pgs.

Este librito, apenas más que un folleto, es la muestra de las reacciones, muy diferentes, eso sí, de varios autores ante un ensayo de Julián Huxley "El lugar del hombre en la naturaleza" y, además, una tentativa de resumen o respuesta del mismo, al final. Carece de índice. Al trabajo originario de Huxley debieron incluirlo y ponerlo como primera pieza de convicción, pero suponemos que exigencias editoriales lo impidieron. Basta leer la compilación de ensayos del mismo Huxley vertida al castellano este año bajo el título de "Nuevos odres para el nuevo vino" y se conocerá su pensamiento; en otra revista he comentado dicho volumen y en el Instituto de Ciencias Naturales de esta Universidad Católica realizamos un simposio para considerarlo. En síntesis, la posición de Huxley es que la evolución cosmológico - biológica ha dado por fruto la especie hombre; el hombre domina la naturaleza, no ya como el rey de la creación, sino como el fruto de un árbol que extrae del árbol su nutrición y su futuro; pero el hombre explotará la naturaleza exterior, cuanto mejor la conozca y explorará su propia naturaleza interior para sacar de ella nueva fuerza. En uno de los ensayos de aquel libro, Huxley propone explícitamente la creación de una nueva religión para la humanidad, cuyo credo es el evolucionismo: la llama "la religión del transhumanismo". Es bueno recordar que el abuelo de Huxley, Tomás Huxley, contemporáneo, amigo e incitador de Charles Darwin, (éste el autor de "El Origen de las Especies" en 1859) escribió un libro para sostener la evolución "darwinista" aplicada al hombre y le puso el título que ahora repite el nieto. Aquél, para bajar al hombre de su pedestal "burgués victoriano", éste para una tentativa casi teosófica y, claro está, materialista. Ahora, en el "Sunday Times" el nieto del otro, Sir Charles Darwin, escribe en respuesta el artículo "Un mundo superpoblado", en el cual comenta un aspecto de la pretensión "dominadora" de Huxley, y digo así porque el sentido de "control" en ellos es el de dominio, manejo, timón. Sir Charles repite lo tan sabido del esquema malthusiano sobre el crecimiento en proporción geométrica de la población humana y solamente en proporción aritmética de los recursos alimenticios agrícolas. Queda entre líneas el comentario que no alude a las otras fuentes de alimento, por ejemplo, el mar, que tan enormes desembarcos permite a Gran Bretaña. Dice que hay ahora más de 2.000 millones de habitantes "y, a menos que se produzca alguna terrible catástrofe, es prácticamente seguro que en el año 2.000 habrá alrededor de 2.500 millones". Los aumentos datan solamente de tres siglos a esta parte, y

se deben a la exploración de nuevas tierras y a "la Revolución Científica, el descubrimiento de que mediante la comprensión de las leyes de la naturaleza, el hombre podía controlar su medio ambiente hasta un grado que en realidad constituía una revolución". En resumen, ciencia y técnica aumentaron la producción, mejoraron su transporte y salvaron millones de vidas por medio de la medicina preventiva. El hombre, dice Darwin, respondió como un animal cualquiera a estas ventajas, multiplicándose. Ahora, (pág. 16), o bien se encuentra cómo limitar los nacimientos o vamos a una catástrofe, y lo primero no puede ser compulsivo sino por propaganda: pero habrá muchos que no acepten tales medidas; y lo segundo desencadenará la "selección natural" que, por causa de la prosperidad actual, había dejado de actuar. Advierta el lector cómo en estos evolucionistas seleccionistas las soluciones humanistas quedan fuera de foco. La cuestión ya había sido disputada en unas publicaciones de la Unesco: "La doble crisis" por Aldous Huxley y su réplica "La salida" por John Russell, quien recuerda a los satisfechos del mundo que "siempre será cierto el viejo mandamiento: Ganarás el pan con el sudor de tu frente"; en nuestro país el malogrado E. Veniard Zubiaga con buen entendimiento del asunto (pues además de sociólogo católico era ingeniero agrónomo) escribió una excelente refutación, "La encrucijada. ¿Es cierta la teoría de Malthus?", Buenos Aires, Huarpes edit., 1950, 103 págs.

A propósito de Malthus, pastor anglicano rural, puede recordarse que no tuvo la intención de propagar malthusianismo sectario y se lamentó, a los años, del uso de su teoría por "el mundo"; y, también, puede anotarse con Allee Emerson, y los otros A. A. de la "Animal Ecology" que lo de Malthus no era original, hasta el punto que Hale (1677) había usado exactamente el concepto de progresión geométrica que se da como original de Malthus y, entre otros antecesores, figuran Buffon, Franklin y nada menos que Maquiavelo 275 años antes. Antes que Darwin aprovechara las ideas de Malthus ya habían sido sometidas a crítica por el matemático Quetelet, pero una corrección y rectificación basada en los hechos de población analizados matemáticamente, según estadísticas, se debe a su discípulo Verhulst (1838) que, como Mendel, fue ignorado hasta el re-descubrimiento por Pearl y Reed (1920) y su rehabilitación en 1933 por Miner. Hay muchos más estudios objetivos, y aún teóricos, sobre el tema que lo que dan a entender (si es que lo saben) los A. A. que comentamos. Por cierto que Allee *et al.* (p. 26) dicen muy pulidamente que "Darwin incorporó sin examen crítico la entera doctrina malthusiana..." y después la documentó con ejemplos de lucha por la vida en seres animales y humanos; lo cual es advertir cuánta razón tienen los correctores modernos. Los dichos autores hablan de la teoría de la población de Doubleday (1841 y 1853) como más ajustada a la realidad que la de Malthus.

El sonriente escepticismo de Sir Charles, por una vez periodista, pasa muy livianamente por sobre tales dificultades, que las olvida, pues más le preocupa la imposibilidad "de un pacífico gobierno universal" cuya acción política y consciente detenga la ejecución del mandato divino de crecer y multiplicarse. Así dice: "En la lucha por la existencia no contará el hombre con mucho sobrante de energía que dedicar a la clase de evolución controlada que Huxley espera". Se consuela este sabio porque el problema (que se planteará no a él, sino a sus descendientes) ya lo conocieron los antecesores y según "las obras literarias de aquellos días" no eran menos felices que nosotros. Entonces "la vida estaba bajo el control de la selección natural". "Control": como se ha señalado

más arriba, Huxley y Darwin coinciden en ese “dominio sobre la vida”, como la suprema razón de su conquista de las ciencias. Pero para un cristiano, sigue siendo verdad otra verdad y es la de la “Imitación” que fue escrita a principios del siglo XV: “Porque el que se tiene sujeto a sí mismo, de modo que la sensualidad obedezca a la razón, y la razón me obedezca a mí en todo, éste es verdaderamente vencedor de sí y señor del mundo” (libro 3, cap. 53).

Mucho menos que esto sabe el siguiente articulista del librito, quien figura en esta versión como Bishop Wand, suponemos que obispo (bishop) anglicano y de los de mayor liberalismo pues por ahí dice que la Revelación es una hipótesis (“La evolución moral y sus problemas”, p. 21). Es inadmisiblesu premisa de que los científicos en tanto que tales, “no tienen necesidad de aceptar los principios fundamentales del razonamiento cristiano y tal vez no deban hacerlo”. El cristianismo de este articulista parece ser el de un inmanentista, por esta y otras sentencias; así, la “que en el histórico Jesús de Nazareth (sic) la inteligencia divina ha entrado ya de una nueva manera en su propio universo”, y sigue con el progresismo.

Lord Adrian contribuye con el siguiente artículo, titulado “Si los hombres tuviéramos más grande el cerebro”, siguiendo los lineamientos trazados por Huxley, al punto de admitir que no podrán surgir cambios, agotadas las posibilidades genéticas; es más optimista en cuanto a las posibilidades de “control” que permite el mayor conocimiento de la fisiología cerebral, y con motivo de señalar las ventajas adquiridas con las drogas tranquilizadoras cae en la trampa de atribuir valores morales estables, como de conducta humana éticamente fundada, a la mera expansión mental.

La difundida escritora Rebeca West, (“Dualidad de la naturaleza humana”) con mucha cortesía para Huxley le reprocha un error, “una premisa falsa: que la mayoría de los hombres no saben lo que les ha ocurrido hasta que no comprenden el modo en que les ocurrió”. Lo sabía la humanidad, dice, y, contra lo que dice Huxley, los fundadores del darwinismo solamente le dijeron “como funcionaba”. Como prueba cita “Las Metamorfosis” de Ovidio y transcribe el párrafo inmortal, predecesor del evolucionismo antrópico. Después de confrontar los textos, dice: “A través de los siglos los hombres han seguido siempre adelante, prestando un oído a los Diez Mandamientos y al Sermón de la Montaña, y a los moralistas paganos, edificando hospitales y asilos para la ancianidad, ... intentando establecer la justicia...” y no basándose en el instinto. “Pero no a causa de la moderna biología”. Luego sigue una aguda observación sobre el desconcierto del público por la astronáutica y la reacción equivocada de muchos. No sólo respecto de la ciencia y sus peligrosas conquistas al desencadenar sin control la radiactividad sino “hacia las Iglesias y hacia la enseñanza en muchas épocas del pasado”. Trae una acertada cita de Heisenberg para señalar que las ciencias (por culpa de muchos hombres de ciencia) pretenden ocupar el lugar que le corresponde a la filosofía y engañar con ello a los pueblos.

El siguiente artículo es “La teología como colaboradora de la ciencia” por el R. P. T. Corbishley S. J., quien lo abre con un párrafo de Monseñor Knox, fallecido ha poco, donde recuerda a los lectores del mismo periódico cuánto se distingue el hombre por su poder de propia reflexión, “convertirse en objeto de su propio pensamiento”. El articulista procede con gran cortesía respecto de Huxley: “su artículo puede muy bien resultar la base de una reconciliación entre biólogos y teólogos que, desde la publicación de “El Origen de las Es-

pecies", apenas han mantenido relaciones cordiales". Luego invita a todos los especialistas a colaborar pero "que cada uno de ellos se aproxime a los demás con una comprensiva apreciación de lo que se está intentando hacer". Pasa ahora a corregir caritativamente a Huxley: la amenaza al hombre no puede provenir de otra especie, es cierto: "es el hombre mismo el que constituye su mayor amenaza. Tiene en sus manos el poder de destruir... El problema es real; y la simple biología no puede solucionarlo". "Además, una cosa inmensamente significativa a la que Sir Julian no hace alusión alguna, es el hecho evidente de que el reconocimiento por parte de los hombres de que deben comportarse de cierta manera no garantiza que, en efecto, se vayan a comportar necesariamente así". Es una manera muy delicada de recordarle a Huxley sus clásicos, y la Medea. Intensifica su crítica al reprobar el término "evolución psico-social" pues si la evolución es inevitable, cómo inducir al hombre a afrontar sus responsabilidades. "Un Khrushchev o un Einsenhower podrían ser considerados por el biólogo como un instrumento de la evolución psico-social". Cuando Huxley incurre en una especie de finalismo que él cree determinismo, le dice que tanto podría decirlo Darwin como Aristóteles. "Y el título de grandeza de Aristóteles no se basa en sus aciertos biológicos, sino en su penetración metafísica". Finalmente el P. Corbishley señala que si hubo un descenso en el número de los creyentes ello no obsta a que jamás el hombre se viera enfrentado como hoy a problemas de su propia supervivencia, para solucionar los cuales la teología sabe qué decir y la ciencia permanece importante pero de logros subordinados.

"Nuevos hombres para una nueva era" dice C. P. Snow, como un eco a los "odres" de Huxley, al cual rinde toda alabanza y le pide que proponga una solución. Reconoce que el peligro está en la misma ciencia, con la bomba H y enfrentada a la superpoblación, como la llama. Ninguno ha intentado demostrar que realmente lo sea. ¡Hay tantos desiertos!

En el ensayo final, Sir Julian Huxley, después de renunciar a efectuar un verdadero resumen de las reacciones provocadas por su "transhumanismo evolutivo" propone lo que llama una "realización", que será cuestión a estudiar: "No existe ninguna respuesta prefabricada". "Significa enriquecimiento y acrecentamiento de la vida". Lo confía todo en el estudio. Es decir, falta la ética, o cristiana o pagana (diríamos natural), que le argüía Rebeca West o la moral cristiana del Padre Corbishley y, en manera titubeante, el señor Wand. Con razón Huxley prefirió no ofrecer un resumen. Pero "Ahora tenemos que crear una nueva disciplina científica: la ciencia psico-social". Como que cita a la etnóloga Margaret Mead y su proposición de que las Universidades creen "Las Cátedras del Futuro"; esta autora es la sexóloga de las "culturas" tropicales e inevitablemente nos recuerda una desfachatada página de Bernard Shaw, impío hasta en sus cenizas. Huxley queda, finalmente, con sus temas; la superpoblación y sus miserias; la creciente monotonía del mundo y con ello el hastío; el peligro atómico a causa de la existencia de naciones; la realización debe reformar la enseñanza y cambiar los principios educativos; la yoga ¿no podrá aplicarse a todos?; las posibilidades inexploradas, como la percepción extra-sensorial, entran en las "realizaciones"; luego, el funcionamiento corporativo de los pueblos. Y "finalmente la religión". Hay que cambiarla: ¿a cuál? se pregunta uno. La única garantía, "es estructurar el concepto de realización evolutiva" de una religión que unifique a la humanidad, con "el método científico como su arma más certera". En resumen, Huxley propone "divulgar y

esclarecer la nueva sabiduría y las nuevas ideas claves sobre nuestro destino evolutivo". Como se ve, racionalismo en cuanto al proceso de preparación pero luego un sentimiento al fluir de la "realización", una forma de vitalismo, sin nombrarlo, claro está.

E. J. MAC DONAGH

"MI PUNTO DE VISTA" por S. Kierkegaard, Ed. Aguilar, Bs. As., 1959; 206 págs.

En la Introducción afirma K. el propósito y significado de su obra: "El contenido de este pequeño libro afirma, pues, lo que realmente signifiqué como escritor: que soy y he sido un escritor religioso, que la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de "llegar a ser cristiano", con una polémica directa o indirecta contra la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad, o contra la ilusión de que en un país como el nuestro todos somos cristianos" (p. 32).

En la 1ª parte, trata el problema de su duplicidad como escritor: de si es un autor estético o religioso. Lo religioso está presente desde el principio y la duplicidad está tanto al comienzo como al final (p. 39). El primer grupo de obras hasta el *Postscriptum* es de carácter estético y están firmadas con seudónimos. Después del *Postscriptum* está el grupo de obras religiosas firmadas con su verdadero nombre. El *Postscriptum* plantea el problema de la profesión del escritor y es la de cómo llegar a ser cristiano. Esta obra no es estética ni religiosa en sentido estricto. Los *Discursos edificantes* son de carácter religioso e iluminan toda la obra desde el principio hasta el fin y están firmados por el autor (p. 40 y 41).

En la 2ª parte, K. explica su obra desde el punto de vista religioso. Comienza con un análisis de la cristiandad: ésta es una ilusión. En tal sociedad, se le plantea el problema de ayudar a los demás, de ser un maestro y serlo en el sentido justo es ser aprendiz (p. 59). Agrega que hay una ilusión muy extendida entre los cristianos, según la cual, para ser religioso hay que envejecer (p. 62). Dice K. que si bien no es siempre posible conducir al hombre para que llegue a ser cristiano —pues "depende de muchas cosas, y sobre todo, depende de si él quiere o no"—, puede obligarle a darse cuenta (p. 65). Por esta razón, se le plantea a K. la cuestión del método: o sea el uso del disfraz o "engaño", es decir, el uso de obras estéticas, aunque el autor no sea un autor estético sino religioso. A continuación, analiza su modo personal de existencia y cómo ésta corresponde a su obra. Sus sutilezas mentales tan íntimas —a veces farragosas—, se explican por la lucha que tuvo que sostener con la prensa y el público, haciéndose blanco de la burla del vulgo y del ataque despiadado de la prensa. Sus observaciones y críticas sobre el periodismo y la sociedad de su tiempo —Dinamarca en especial—, es de una agudeza penetrante. Se pueden apreciar sus juicios condenatorios sobre la multitud, el número, es decir, todo lo que se opone al individuo concreto.

Trata luego, con emotividad dolorosa sus alegrías y sufrimientos. En lo que respecta a Dios, nos dice: "Mi relación con Dios es el "amor feliz" de una vida que en muchos aspectos ha sido difícil e infeliz. Y aunque la historia de

este amor (si puedo llamarlo así) tiene los rasgos esenciales de la auténtica historia de amor, por el hecho de que sólo uno puede entenderla completamente, y no hay alegría absoluta sino en contarla sólo uno al amado, el cual en este caso es la Persona por la cual uno es amado, sin embargo existe también un placer en hablar de ella a los demás" (p. 98). En los siguientes capítulos vuelve sobre temas ya tratados junto a otros como la soledad, el amor, etc. Concluye diciendo que toda su obra pertenece a Dios y está a su servicio.

Como apéndices a la obra se añaden: "Ese individuo". Son dos notas importantes sobre la marcada inclinación de nuestra época hacia lo temporal con detrimento de lo eterno; luego, sobre la mentira de la multitud en oposición a la eterna verdad, el individuo. El tercer apéndice: "Sobre mi labor como escritor" aclara y añade nuevas observaciones sobre el tema principal del libro.

En conjunto, es una obra importante para la comprensión de Kierkegaard como hombre y como religioso, así como por sus agudas y certeras críticas al siglo que le tocó vivir y que también son válidas para el nuestro.

CRISTOBAL CHATTE RÉME

ASPECTOS FILOSOFICOS DO ROMANTICISMO por *Gerd A. Bornheim*, Cuadernos do Rio Grande, Instituto Estadual do Livro, Porto Alegre, 1959, 110 págs.

Luego de diversas consideraciones sobre la delimitación del romanticismo, el A. elige el alemán, porque "es el único que es estructura como movimiento a partir, concientemente, de una posición filosófica (p. 16). Analiza las relaciones y dependencias entre el Clasicismo francés y el alemán, la Reforma, el pietismo, la influencia de Rousseau y especialmente, el Sturm und Drang un pre-romanticismo rebelado contra el clasicismo francés y abierto a los valores germánicos.

Los hermanos Schlegel lanzaron las ideas y estructuras básicas del romanticismo, pero Fichte puede ser considerado uno de los fundadores del mismo. Para superar las antinomias kantianas, Fichte buscó un principio unificador de toda la realidad: a este principio lo llama Yo. El Yo se caracteriza por ser absoluto, incondicionado e infinito; es pura actividad y el camino para alcanzar esta realidad es la intuición intelectual. Distingue al Yo del no-Yo y resuelve esta antinomia a través de la actividad moral. Supera el dualismo con un monismo panteísta. Las ideas de Fichte se concretan en la estética de Schlegel; lo que no es realizable en Fichte porque la filosofía es abstracta, es posible en el arte. Para Schlegel arte y filosofía están estrechamente ligados con la moral y la religión.

La religión ocupa un lugar importante a través de Schleiermacher. Éste parte de Fichte, pero rechaza su racionalismo. Su afirmación: "Yo siento, luego soy", es un sentimiento de dependencia que le es revelado por su subjetividad y en ello se agota toda la vida religiosa.

La concepción romántica de la naturaleza culmina con Schelling, el mayor pensador del movimiento, que realiza el intento de conciliar el yo transcendental con la naturaleza espiritualizándola. El espíritu habita en el hombre con

conciencia y libertad y en la naturaleza permanece inconsciente. La naturaleza evoluciona de lo inferior a lo superior en un dinámico dualismo antagónico. Esto permite explicar todo fenómeno singular como una síntesis de elementos antitéticos. Esta evolución se eraliza también en los espíritus.

Sólo en la obra de arte es posible comprender concretamente la unidad entre naturaleza y espíritu. El arte es la vía que permite la revelación de lo Absoluto. Schelling presenta un sistema metafísico del arte; divide las obras de arte en dos grandes grupos, corresponsientes a dos reinos: espíritu y naturaleza. Al primero corresponden las artes que utilizan el logos poético, al segundo las artes plásticas. Estas dos series se estructuran en una gradación ascensional que tienden a aproximarse siempre más a lo Absoluto, porque el Bien último no es el arte sino la unidad con lo Absoluto. Estas ideas sobre el arte constituyen la doctrina oficial del romanticismo en materia estética.

Otros temas importantes son la historia, la mitología, la tesofía y la magia. También la política, pues afirmaban la necesidad de un Super-Estado aristocrático y monárquico a cuya cabeza debía estar el poder religioso. Estas ideas fueron expresadas por Novalis. Concluye el A. diciendo que el romanticismo tiende a resolverse en términos de religión; además, la embriaguez de unidad llevó a los románticos a negar toda diferenciación y a alejarse de lo finito por un Infinito impreciso y que no tiene nombre.

Pese a la brevedad del trabajo, el A. desarrolla una variedad de temas propiamente románticos y otros relacionados con él con mucha claridad y precisión, resultando grata y provechosa su lectura.

CRISTOBAL CHATTE RÉME

SEMANTIC ENTAILMENT AND FORMAL DERIVABILITY por E. W. Beth. N. V. Noord-Hollandsche uitgevers Maatschappij. Amsterdam, 1955. 34 págs. (1)

La consecuencia lógica abarca las nociones de derivación formal y conexión semántica; estas nociones se distinguen y se definen correctamente dentro de las actuales teorías lógicas. La construcción sistemática de estas teorías se inicia, por lo general: I) Estableciendo las reglas de inferencia e introduciendo la noción de derivación formal. II) Introduciendo la noción de verdad y mostrando que de premisas verdaderas no puede derivarse formalmente una conclusión falsa. III) Introduciendo la noción de conexión semántica y mostrando que si una conclusión está conectada semánticamente con sus premisas, puede derivarse también formalmente de ellas. Esta última parte —prueba del "Completeness Theorem"— presenta grandes dificultades. El investigador holandés E. W. Beth soslaya estas dificultades procediendo desde el orden semántico hacia la derivación formal. El autor se ha detenido en la lógica elemental y en la lógica proposicional pero puede extenderse a órdenes más elevados cubriendo así todo el dominio de la lógica clásica.

Señalamos de este claro, conciso y sugerente opúsculo los temas fundamen-

(1) Agradezco al Dr. Luis T. Prieto (París-Francia), el envío de este trabajo.

tales: 1) Análisis semántico y análisis mediante una derivación formal del modo *Festino*; la idea general que guía su análisis está de acuerdo con el método de prueba por "ektesis" que da Aristóteles. (Prueba que difiere de la redacción directa y de la "ad impossibile"). Sin duda, su análisis es detallado y completo. 2) Tratado eficiente —cargado, sin embargo, de complicaciones— de las relaciones. No se ve como podrían las relaciones reducirse a los silogismos categóricos, como lo sostiene Maritain en su "Petite Logique" p. 197-98. 3) Bosquejo —pero sólo un bosquejo— de temas conexos: máquinas lógicas, teorema sobre "árboles".

El uso de la "deducción natural" desvanece, sin duda, una serie de pseudo-problemas. Baste citar la reducción del silogismo hipotético al categórico. Ambos, en realidad, se reducen a reglas de inferencias elementales.

El acercamiento entre lógica aristotélica y lógica contemporánea no se debe a tendencias regresivas dentro de la lógica actual sino más bien a la introducción de nociones y teorías como las manejadas en este trabajo.

A. J. MORENO

LOS METODOS ACTUALES DEL PENSAMIENTO, por I. M. Bochenski,

Ediciones Rialp. S. A., Madrid, 1957, Traducción de Raimundo Drudis Baldrich.

Una vez más I. M. Bochenski nos pone en calidad de deudores para con su claridad y precisión acostumbradas, dándonos una obra cuya necesidad se hacía sentir en el ámbito intelectual.

El propósito del libro es "dar a conocer en forma elemental... los métodos del pensamiento contemporáneo más importantes y generales... que vienen usándose en varios dominios del saber" (p. 11). Como es dable apreciar por lo dicho, no existe en este trabajo una intención crítica sino meramente expositiva.

Una introducción en la que se precisa el significado de términos diversos con el único fin de hacer comprender al lector el valor asignado a los mismos por el autor en el transcurso de la obra, da la pauta de la exactitud que busca aquél en ésta. Palabras tales como substancia, ente, saber, concepto, conocer, pensar, nombre, verdad, etc., son definidas con el objeto de que el estudioso sepa a que atenerse cuando aparezcan en el discurso. Completa la introducción un capítulo que trata acerca del lugar que la Metodología ocupa dentro del sistema de las ciencias. Para ello distingue entre Metodología y Lógica considerando a aquella como "la teoría del uso de las leyes lógicas en diversos dominios del saber" (p. 28). Precisa más el sentido de esta ciencia al definir la Metodología General como el estudio de "los métodos que pueden aplicarse a todo pensamiento teórico o, al menos, a grandes grupos de ciencias". Aclara por otra parte que sólo acerca de ella hablará en su libro.

Consideraciones finales acerca de las relaciones entre la Ciencia y los principios lógicos-metodológicos expresan que aquélla, aún cuando el investigador científico no tenga conocimiento, está construida según éstos, cuya formulación explícita se hace necesaria en las fases avanzadas de todo saber.

De los métodos considerados, el fenomenológico ocupa el primer lugar. En

la exposición de este procedimiento se da precisa noticia acerca de sus caracteres, enumerando las cinco exclusiones que deben ser observadas para conocer un objeto dado. Se trata de la famosa reducción fenomenológica que elimina, en la consideración de la cosa, lo subjetivo, lo teórico, la tradición, la existencia y lo accesorio. Bochenski explica los alcances y límites de este método y aclara confusiones sobre el particular. Es muy significativo lo que dice con respecto a la tradición: "No se trata simplemente del principio claramente formulado por Santo Tomás de Aquino, según el cual la apelación a la autoridad humana es el argumento más débil, de manera que jamás se debe considerar lo que otros afirman como fundamento seguro en donde apoyarse. El método fenomenológico... además exige que se excluya el mismo estado actual de la ciencia" (p. 53). Estas palabras de un católico parecen tener por fin el hacer recapacitar a muchos tomistas que no sólo desechan el método fenomenológico en la segunda exigencia citada sino aún en la primera, es decir en la preconizada por el mismo Santo Tomás, invocando su palabra a cada momento como la prueba más eficiente de sus aseveraciones.

El capítulo dedicado a los métodos semióticos comienza con una justificación de los mismos que, si bien no es absolutamente necesaria, no deja de tener el valor de recordarnos la importancia que el lenguaje tiene en la vida y manifestaciones del espíritu. Es muy sugestiva su afirmación de que el concepto "se hace más preciso en el acto de la expresión" (p. 71). Expresadas las tres dimensiones del signo —palabra, número, etc.—, es decir la sintáctica, semántica y pragmática, pasa a analizar el modo de operar con el mismo en la primera de ellas. A este procedimiento le denomina formalismo, y considera que lenguaje formalizado es aquél que opera según esa dimensión, prescindiendo de las restantes. En general el formalismo sólo nos dice cómo debemos usar el signo pero no lo que éste significa. Precisamente es éste el fin que persigue la semántica. Ambos métodos deben complementarse pues "un sistema formal cumple su cometido únicamente cuando sus resultados finales son interpretables eidéticamente" (p. 86). La exposición acerca de las posturas adoptadas por los filósofos con respecto a la posibilidad de expresar lo inefable, muestra la dificultad del problema. Bochenski distingue tres posiciones: la que niega dicha posibilidad, la que la afirma, y la que admite que sólo se puede expresar sobre lo inefable "lo que de expresable hay en ello" (p. 105). El tónico final del capítulo, que trata sobre la verificabilidad, se plantea el problema acerca de la posibilidad de saber si es verdadera o falsa una proposición dada. Considera el Principio de intersubjetividad por el que se exige que la condición de verificabilidad dependa de que el hecho que se menciona esté al alcance de varios observadores, y hace notar que "incluso en el campo de la física la observación de un mismo fenómeno por dos observadores no es posible: pues o lo ve uno después del otro y entonces hay una variación en el fenómeno... o lo ven simultáneamente desde puntos distintos" (p. 118). "Por eso, actualmente... si bien no se rechaza este principio, tan sólo es considerado normativo" (p. 119).

Al hablarnos del método axiomático precisa Bochenski los conceptos de ley y regla, frecuentemente confundidos. La ley "sólo nos dice lo que es... pero tenemos que saber lo que se puede hacer, y esto sólo nos lo dice la regla" (p. 138). Ambas forman parte de los procesos derivativos cuyas dos especies fundamentales son la deducción y reducción. De aquí deduce que hay dos metodologías: la deductiva y la reductiva: en la primera se halla el método axiomático. El análisis de este, comparado con los espúreos métodos similares de

la antigüedad, pone de manifiesto sus diferencias. La axiomatización actual se caracteriza por estar construida a base de signos cuyo significado es extrínseco al sistema en sí; por distinguir entre axiomas y reglas de conclusión; por eliminar la necesidad de evidencia y prioridad ontológica; por la relativización del concepto de deducción —que quedaría restringido a un determinado sistema—. A estos caracteres el método axiomático agrega el estar libre de contradicciones y la irreductibilidad de sus axiomas entre sí.

En la consideración de la lógica matemática Bochenski pone en claro el significado de este término cuya mala interpretación es frecuente. La lógica matemática es —nos dice— una clase de la lógica formal. Sus características son estar axiomatizada, formalizada, y contener sistemas diversos. Se plantea entonces el problema acerca del criterio de elección de estos sistemas en la axiomatización de otras ciencias. Ante el interrogante Bochenski responde que “aquel sistema que permita axiomatizar con mayor facilidad y sin contradicción la disciplina en cuestión” es el que debe utilizarse.

Con dos afirmaciones que lo sitúan en una posición definida concluye el autor su estudio acerca de la Lógica Matemática. Postula en primer lugar la validez de la lógica clásica en determinados campos del saber; en segundo término expresa su convicción acerca de lo infundado del escepticismo que algunos pensadores han manifestado respecto a la Logística.

El último capítulo de la obra está dedicado a los métodos reductivos —usados en las ciencias empíricas y en la historia—. Los análisis acerca de la estructura de ambas disciplinas, así como la comparación entre ambas, y la exposición de sus respectivos métodos, nos dan un panorama sintético pero claro de los procedimientos actuales de las mismas y sus diferencias. En especial el párrafo dedicado al método histórico merece ser leído atentamente.

Un epílogo que sirve de conclusión a la obra nos informa de la existencia de dificultosos problemas aún sin solución —entre ellos el de la fundamentación filosófica del método inductivo—. Por otra parte, y partiendo del hecho de la diversidad de procedimientos y el valor de los resultados en los diversos campos del saber, formula la necesidad de “abandonar por insuficiente cualquier solución simplista del problema del conocimiento. La realidad y, por tanto, el proceso mental con que quiere captársela, es de una complejidad enorme. Todo lo que tienda a una simplificación en este sentido —lo mismo un dogmatismo cerrado que un relativismo y escepticismo demoledores—, es una completa tergiversación de las cosas” (p. 259). Finalmente, cree que un verdadero método filosófico “debiera fundarse en un análisis fenomenológico” (p. 260) sin restringirse sin embargo exclusivamente a él.

La sucinta e inconexa exposición que hemos hecho acerca de la obra de Bochenski no tiene otra finalidad que la de exhortar a su lectura, donde se encontrarán formulados en adecuada clasificación todos los métodos y procedimientos actuales, así como los problemas que plantean. Debemos hacer notar por otra parte que el libro no cumple tan sólo una función divulgatoria sino que la posición del autor aparece sugerida a través de los diversos temas tratados, lo que da la unidad, imprescindible a toda obra de valor. Añadamos a lo dicho que todos los tópicos han sido tratados en la medida e intensidad necesarias para ser entendidos y valorados con exactitud. Probablemente sea éste el mérito mayor de la obra.

AUGUSTO FURLAN

Nota sobre la traducción de la obra de Bochenski

Esta traducción adolece de serios inconvenientes. Señalamos los que hemos descubierto en el capítulo que más rigor exige: el IV, sobre método axiomático.

Página 137, después de la línea 19, agréguese: "La conclusión podrá decirse, sigue inmediatamente de las premisas y además no presupone ninguna proposición condicional; es un silogismo categórico. Pero esto no es así. Es notable que Aristóteles, el creador del silogismo categórico, no formulara casi nunca sus silogismos en la forma dada arriba. Nuestro ejemplo sería formulado

"Si todos los lógicos fuman en pipa
y todos los metodólogos son lógicos
luego todos los metodólogos fuman pipa".

Página 137, línea 20, léase "Para llegar a la conclusión ("Todos los metodólogos fuman en pipa") se debe tener aún otra premisa, esto es, la proposición (compuesta) en lugar de "Para llegar a la conclusión hay que tener como supuesto el enunciado siguiente".

Página 139, línea 6, léase "si A, luego B" y la otra es igual a la premisa mayor o a la premisa menor de esta proposición" en lugar de "si A, también B", y la otra puede ser conclusión del enunciado".

Página 139, líneas 12 y 15, léase "luego" en lugar de "también".

Página 140, línea 1, léase "premisa menor" en lugar de "consecuencia".

Página 140, línea 3, léase "usada muy a menudo en la vida diaria como también especialmente en la ciencia" en lugar de "usada muy a menudo en la ciencia".

Página 140, línea 18, léase "premisa menor" en lugar de "consecuente".

Página 144, línea 14, léase "siguen" en lugar de "damos".

Página 144, línea 16, suprimase "después".

Página 144, línea 17, agréguese "misma" después de "axiomática".

Página 145, línea 16, agréguese "en virtud de esta derivación" después de "que".

Página 145, penúltima línea, léase "certeza" en lugar de "seguridad".

Página 147, línea 17, léase ("deben ser") en lugar de ("deben ser".

Página 149, línea 20, léase "lógicos matemáticos" en lugar de "matemáticos lógicos".

Página 149, línea 21, suprimase "demás".

Página 155, después de la línea 11, agreguése "Se dan hoy muy pocos metodólogos de la deducción que no sean, a la vez, lógicos matemáticos; daremos, entonces, un breve informe sobre la lógica matemática".

Página 156, línea 13, léase "los Principia mathematica representan, en lo esencial, sólo una elaboración y ampliación formalista de la lógica formal aristotélica - estoica" en lugar de "los Principia mathematica son en lo esencial, una elaboración y ampliación de la lógica formal aristotélica".

Página 157, línea 30, agréguese "y más aún, con la opinión filosófica de cierto lógico matemático" después de "matemáticos".

Página 164, línea 9, léase "sólo si A es falso o (también) B es verdadero" en lugar de "cuando, si A es falso, B es verdadero".

Página 164, línea 19, suprimase "modo conjuntivo".

Página 164, línea 20, léase "luego" en lugar de "entonces".

Página 164, líneas 20 y 21, agréguese "luego" después de "5".

- Página 164, línea 22, agréguese “luego” después de “4”.
- Página 164, líneas 24 y 25, suprimir “modo conjuntivo”.
- Página 165, línea 23, léase “entonces la premisa menor 2) implica la conclusión 3)” en lugar de “la conclusión 3) implica la premisa menor”.
- Página 165, última línea, agréguese “(de 2) sólo después de “pero”.
- Página 166, línea 1, suprimase “de él”.
- Página 166, línea 18, léase “donde x puede ser substituída por cualquier expresión constante” en lugar de “siendo x en este caso una expresión constante cualquiera”.
- Página 166, línea 23, agréguese “ya” después de “establecida”.
- Página 169, línea 9, léase “entonces y sólo entonces si” en lugar de “exactamente cuando” o “si”».
- Página 169, línea 13, léase “entonces y sólo entonces si” en lugar de “exactamente cuando”.
- Página 170, línea 14, léase “CN α Np” en lugar de “CNpNq”.
- Página 171, línea 8, léase “Estos signos aparecen en los axiomas de un sistema” en lugar de “pertenezca a un sistema”.
- Página 176, línea 16, no corresponde el punto y aparte.
- Página 177, al pie de la página, agréguese la nota correspondiente a la axiomatización de la lógica proposicional: “de I. Bochenski — A. Menne: *Abriss der mathematischen logik*. Agradezco al doctor Albert Menne por el permiso para citar este texto”.
- Página 178, línea 9, léase “de” en lugar de “el signo de igualdad”.
- Página 178, línea 15, léase “que le sigue” en lugar de “obtenido de N”.
- Página 178, línea 17, agréguese “y de dos proposiciones” después de “K”.
- Página 178, penúltima línea, léase “Cqp” en lugar de “Cpq” (aclaremos que aquí el traductor repite el error que figura en la versión alemana).
- Página 180, línea 4, léase “8.23” en lugar de “8.32”.
- Página 181, línea 8, léase “8.56” en lugar de “8.58”.
- Página 182, teorema 8.68, léase “CpAqApr” en lugar de “ApAqApr”.
- Página 183, línea 7, agréguese “q/ArApq” después de “p/ArApq”.
- Al señalar las erratas del capítulo IV nos ha guiado la secreta esperanza de que el editor de la traducción apure una segunda edición revisada en la que se cuiden todos los capítulos de la obra y se agreguen los índices de temas y nombres, tan necesarios, y la guía de lecturas, tan orientadora, que figuran en la versión alemana.

ALBERTO J. MORENO

AN INTRODUCTION TO THE PHILOSOPHY OF ANIMATE NATURE,
por H. J. Koren, C. S. Sp., B. Herder Book Co., St. Louis (Mo.), 1957.

De sorpresa es el primer movimiento que se experimenta frente al título de esta *introducción*: tan desusada es hoy la denominación de “filosofía de la naturaleza animada” para la psicología. Y sin embargo, el acierto de su elección es indiscutible. Frente a un *objeto material* que tiende a ser disminuido, restringido por su consideración desde —y sólo desde— afuera (fenomen-asociación-empir-epifenomen-...ismo), y aun por una reducción simplista a su com-

portamiento instrumental (cierto esquematismo cibernético), se hará necesario reivindicar los títulos de una ciencia general, filosófica, de la naturaleza animada que, junto con las ciencias especiales, permita dar razón cabal de los fenómenos vitales en sus tres grandes divisiones: vegetativos, sensitivos y racionales.

Aparecen así la *biología* estudiando las manifestaciones de la vida vegetativa; la *psicología*, que restringe Koren a la consideración de las vidas sensitiva e intelectual en un plano de verificación experimental; finalmente la *filosofía de la natura animada*, que se interesará por la naturaleza metafísica (objeto formal) de los vivientes (objeto material).

Así orientada la obra, la articulará su autor según cinco grandes secciones: la vida en general; vida vegetativa; vida sensitiva; vida intelectual; acabando con una final dedicada al origen de la vida y de las especies vivientes (transformismo), sección que junto con la primera cierran el *círculo vital*, estableciendo además, respectivamente, una conexión con la filosofía de lo inerte y con las ciencias del viviente.

El tratamiento, en general, de los diversos capítulos es de tipo clásico, de acuerdo con su intentada labor de *introducción*, esto es, de *texto* para quienes se inician en la disciplina. Lo cual nada quita a la bien lograda exposición de la doctrina tomista sobre la ciencia del alma o, para estar más de acuerdo con el P. Koren, sobre el ser móvil animado. Tratado que el autor coloca claramente —y lógicamente— dentro de la filosofía natural ya desde su mismo título.

La exposición es clara y concisa, sin desviar la atención del principiante con discusiones que más bien distraen del problema que lo aclaran: las opiniones divergentes de filósofos notables quedan relegadas a pocas líneas de las "Notas históricas" que aparecen al final de cada capítulo. Final que también incluye un sumario o resumen del tema y una serie de textos cuya lectura se recomienda: en primer lugar las fuentes —Aristóteles y Sto. Tomás— y luego capítulos de obras afines y aun trabajos de revistas, seleccionado todo con criterio tanto intensivo como extensivo de los temas tratados. A cada sección precede además un resumen de su contenido y una división esquemática. Cierran la obra una sección de *preguntas* sobre cada capítulo y los índices de autores y materias.

En fin, una buena introducción al estudio del ente móvil animado —que servirá para completar las introducciones a la filosofía de la natura inorgánica— presentada con claridad de conceptos y seguridad de doctrina. En esta obra se anuncia, del mismo P. Koren, una *introduction to the Science of Metaphysics*, que no conocemos pero cuyo también sugestivo título queremos destacar.

Elegante y sobria la presentación editorial.

J. E. BOLZAN

INDICE DEL TOMO DÉCIMOCUARTO

EDITORIALES

OCTAVIO N. DERISI:	<i>In memoriam</i>	3
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Orden y Verdad</i>	83
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Soledad y presencia de la persona humana</i>	163
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Las condiciones del humanismo</i>	243

ARTICULOS

JUAN A. CASAUBÓN:	<i>La Lógica de Husserl</i>	8
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La crisis del hombre y de los valores en la filosofía actual</i>	23
WALTER BRÜNING:	<i>El pensamiento protestante sobre la historia en la actualidad</i>	30
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Cultura, Libertad y Universidad</i>	91
WALTER BRÜNING:	<i>La Filosofía escolástica de la Historia en la actualidad</i>	99
ALBERTO CATURELLI:	<i>Filosofía de la maledicencia y la murmuración</i>	112
OCTAVIO N. DERISI:	<i>El significado y el alcance del "esse" en Santo Tomás</i>	166
JUAN A. CASAUBÓN:	<i>Examen de la doctrina husserliana sobre el conocimiento como constitución de su objeto</i>	179
ALBERTO MORENO:	<i>Implicación material en Juan de Santo Tomás</i>	188
ALBERTO CATURELLI:	<i>Filosofía del resentimiento</i>	247
MANUEL GONZALO CASAS:	<i>Vida y quehacer de la filosofía</i>	269
JULIO M. OJEA QUINTANA:	<i>Aproximaciones a la teoría política moderna</i>	276

NOTAS Y COMENTARIOS

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Ser y pensar en Martín Heidegger</i>	38
ALBERTO CATURELLI:	<i>La Filosofía actual a través del XII Congreso Internacional de Filosofía</i>	45
MANUEL GONZALO CASAS:	<i>Primer Congreso Internacional de Filosofía Medieval</i>	49
ALBERTO CATURELLI:	<i>Sobre el pensamiento de Jose Vasconcelos</i>	52
J. E. BOLZÁN:	<i>Transformismo antropológico en Ortega y Gasset</i>	56

OCTAVIO N. DERISI:	<i>El ser y el espíritu</i>	118
CESÁREO LÓPEZ SALGADO:	<i>La prueba de la existencia de Dios "por la verdad" según Sciacca</i>	121
GUIDO SOAJE RAMOS:	<i>Boletín de filosofía moral</i>	136
ALBERTO CATURELLI:	<i>Una opinión sobre Estados Unidos</i>	148
ALBERTO CATURELLI:	<i>Cincuenta años de filosofía en la Argentina</i>	192
AGUSTÍN BASAVE F. DEL VÁLLE-		
ALBERTO CATURELLI:	<i>Correspondencia</i>	197
GUIDO SOAJE RAMOS:	<i>Dos libros recientes sobre Hegel</i>	207
CESÁREO LÓPEZ SALGADO:	<i>Preocupación gnoseológica en el origen de la neoescolástica</i>	214
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Reflexiones acerca del sentido del "esse" en Santo Tomás frente a la concepción respectiva en Aristóteles, en la Escolástica y en Heidegger</i>	289
JORGE L. GARCÍA VENTURINI:	<i>En torno a Ferécides de Siro</i>	292
J. E. BOLZÁN:	<i>Boletín de Filosofía de las Ciencias</i>	295
EDITH VALLINAS:	<i>El punto de partida en la filosofía de Nicolás de Cusa</i>	299

BIBLIOGRAFIA

GALLO GALLI:	<i>Filosofi italiani d'oggi ed altri scritti</i> (Carlos Sacheri)	66
UMBERTO ECO:	<i>Il problema estetico in San Tommaso</i> (Fiora Zocchi)	69
RICARDO LARRALDE:	<i>El concepto de hipóstasis en la filosofía patrística oriental</i> (Cesáreo López Salgado)	72
JOSE M. DE ESTRADA:	<i>Ensayo de antropología filosófica</i> (Octavio N. Derisi)	72
ALBERTO CATURELLI:	<i>El filosofar como decisión y compromiso</i> (José M. de Estrada)	74
ROGER VERNEAX:	<i>Histoire de la philosophie moderne</i> (Gustavo E. Ponferrada)	75
ALBERTO CATURELLI:	<i>Donoso Cortés. Ensayo sobre su filosofía de la historia</i> (Horacio H. Godoy)	150
GUILLERMO TERMENON:	<i>El concepto de distinción de razón en Santo Tomás</i> (Cesáreo López Salgado)	152
JACQUES MARITAIN:	<i>Introducción a la filosofía; El orden de los conceptos. Lógica formal; Arte y Escolástica. Fronteras de la Poesía</i> (Octavio N. Derisi)	153
JACQUES CHEVALIER:	<i>Historia del Pensamiento. I, El pensamiento antiguo</i> (J. E. Bolzán)	154
ARTURO LÓPEZ PEÑA:	<i>Teoría del Argentino</i> (E. S.)	155
GODO LIEBERG:	<i>Il ruolo dei piacere nella filosofia di Empedocle</i> (María Amalia Márquez) ..	156

NICOLÁS BOUSSOLAS:	<i>Essai sur la structure du mélange dans la pensée présocratique: Parménide</i> (María Amalia Márquez)	157
JOHANNES B. LOTZ:	<i>Das Urteil und das Sein</i> (Guido Soaje Ramos)	224
FREDERIK COPLESTON:	<i>Filosofía Contemporánea</i> (Octavio N. Derisi)	230
CÉSAR BELAUNDE:	<i>Problemas de Política Social</i> (Francisco Valsecchi)	231
FEDERICO ENGELS:	<i>Dialéctica de la Naturaleza</i> (Emiliano Mac Donagh)	232
REMY COLLIN:	<i>L'Evolution Hypotheses et Problemes</i> (Emiliano Mac Donagh)	234
PEDRO LEONARDI:	<i>La Evolución biológica</i> (J. E. Bolzán)	236
SIR JULIÁN HUXLEY y SIR CHARLES DARWIN:	<i>El destino del hombre</i> (Emiliano J. Mac Donagh)	305
S. KIERKEGAARD:	<i>Mi punto de vista</i> (Cristóbal Chatte-Réme)	309
GERD A. BORNHEIM:	<i>Aspectos filosóficos de romanticismo</i> (Cristóbal Chatte-Réme)	310
E. W. BETH:	<i>Semantic Entailment and Formal Derivability</i> (A. J. Moreno)	311
I. M. BOCHENSKI:	<i>Los métodos actuales del pensamiento</i> (Augusto Furlan y Alberto J. Moreno)	312
H. J. KOREN:	<i>An introduction to the Philosophy of animate Nature</i> (J. E. Bolzán)	316
CRONICA	77, 158,	238

Editorial H E R D E R Librería

BUENOS AIRES

ACABAN DE PUBLICARSE:

Verbum Dei, vol. IV \$ 630.—

El primer Comentario a la Sagrada Escritura en lengua española. Ahora completo. Tomos I a III c/u. \$ 540.—, IV .. „ 630.—

Ramírez, ¿Un orteguismo católico? „ 135.—

Suscríbase a la revista "ORBIS CATHOLICUS", Revista Iberoamericana Internacional. 12 cuadernos anuales.

HERDER Editorial y Librería S. R. L.

CARLOS PELLEGRINI 1179

T. E. 44-9610

BUENOS AIRES

MAS ENERGIA ELECTRICA

En cumplimiento del programa de ampliaciones, desde diciembre de 1958 —comienzo de los trabajos— hasta julio de 1959, se realizaron importantes obras en subestaciones y redes de transmisión y distribución.

Así, se ha dado término a la subestación Berazategui y licitado la construcción de las subestaciones de Villa Lugano y Villa Urquiza, de una capacidad inicial de **24.000 kVA** cada una; construido **4** cámaras y **3** plataformas de transformación y ampliado las redes, instalando:

11.400 metros de cables de 33 kV.

9.200 metros de 6,5 y 13 kV.

21.050 metros de línea de 13 kV.

18.200 metros de cables pilotos y telefónicos.

66.400 metros de red de baja tensión.

8.400 conexiones aéreas y subterráneas.

El plan de obras en marcha comprende la extensión del servicio eléctrico a doscientos nuevos barrios en la Provincia.

Con la total realización de las obras proyectadas, serán conectados:

140.000 nuevos usuarios en Capital Federal y la zona Sud del Gran Buenos Aires, y

11.000 focos de alumbrado público que requieren la extensión de **11.000** metros de cable y **380.000** metros de línea en la Capital Federal y **480.000** metros de líneas de distribución en la Provincia.



**SERVICIOS ELECTRICOS DEL
GRAN BUENOS AIRES S. A.**

A V G V S T I N V S

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR LOS
PADRES AGUSTINOS RECOLETOS

DIRECTORES
VICTORINO CAPANAGA
Y
ADOLFO MUÑOZ ALONSO

DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION:
Cea Bermúdez, 59. — Teléfono 34 97 92. — Madrid, España.

REVISTA DE TEOLOGIA

DIRECCION: *Monseñor Dr. Enrique Rau*
Mons. Dr. Emilio Montero — Mons. Ernesto Segura

En REVISTA DE TEOLOGIA colaboran los mejores escritores del país
y del extranjero.

Aparece cuatro veces al año.

Suscripción anual: \$ 180.— Número suelto: \$ 50.—

Dirección: Seminario Mayor "San José" 24 - 65 y 66

LA PLATA

(Argentina).

C R I S I S

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFIA

dirigida por

Adolfo Muñoz Alonso

Redacción y Administración: Apartado de Correos 8110, Madrid, España.

REVISTA ESPAÑOLA DE ESTUDIOS MEDIEVALES

ESTUDIOS LULIANOS

(CUATRIMESTRAL)

Centrada en el Bto. Ramón Llull (Raimundo Lulio), en su época (siglos XIII y XIV)
y en la Historia del Lulismo.

SECCIONES: Estudios, Notas, Textos, Fondos manuscritos lulianos, Bibliografía,
Movimiento científico luliano, Crónica.

INSTITUTO: "Maioricensis Schola Lullistica", del Consejo Superior de Investiga-
ciones Científicas.

DIRECTOR: S. Gardas Palou

PRECIO:

España 75 pts.
Extranjero 125 pts.

DIRECCION POSTAL:

ESTUDIOS LULIANOS
Apartado 17 - PALMA DE MALLORCA (España)

Editorial GUADALUPE

Calle Mansilla 3865

Suc. 25 Casilla 33

B U E N O S A I R E S

NOVEDADES

COLECCION COMPLETA DE ENCICLICAS PONTIFICIAS

Tomo I, en venta. Tomo II aparecerá dentro de pocos meses con la obra completa de Pío XII. Encuadernado los 2 Tomos \$ 1.205.—

PAGINAS DIFICILES DE LA BIBLIA (Antiguo Testamento).

E. Galbiatti-A. Piazza. Traducción de la III Edición Italiana, por Marcelino R. Miani C. M. F. Encuadernado „ 182.—

CUANDO VINO EL SALVADOR, por P. Pfannmüller „ 68.—

EL EXPLORADOR DEL MAR VERDE, por Félix Chiappini . „ 62.—

NUEVAMENTE EN VENTA

LA SAGRADA BIBLIA (Formato 10x16)

EXPLICADA PARA LA VIDA, por el Ilmo. Monseñor Prof. Dr.

Juan Straubinger. Tomo I, 4ª edición, 1033 páginas impresas en papel Biblia. *Génesis, Exodo, Levítico, Números, Deuteronomio, Josué, Jueces, Rut, I y II de los Reyes*. - N° 101 Encuadernado en tela \$ 78.—

Tomo II, 5ª edición, 922 páginas. - *I y II Paralipómenos, Esdras, Nehemias, Tobías, Judit, Ester, Job, Salmos, Proverbios, Eclesiastés*. - N° 102 Encuadernado en tela „ 78.—

Tomo III, 4ª edición, 830 páginas. - *Cantar de los Cantares, Sabiduría, Eclesiástico, Isaías, Jeremías, Lamentaciones, Baruc*. - N° 103 Encuadernado en tela „ 78.—

Tomo IV, 5ª edición, 896 páginas. - *Ezequiel, Daniel, Profetas Menores, I y II Macabeos*. - N° 104 Encuadernado en tela „ 78.—

Tomo V. NUEVO TESTAMENTO, 9ª edición, 1120 páginas, con comentarios nuevos y considerablemente aumentados. N° 105 Encuadernado en tela „ 78.—

N° 106 Enc. en cuero c/dorados „ 123.50

LA COLECCION COMPLETA DE 5 TOMOS

N° 107 Encuadernado en cuero c/dorados \$ 617.50

N° 108 Encuadernado en tela „ 390.—